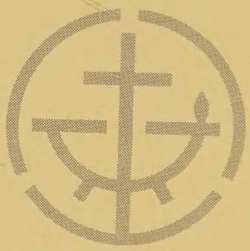
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
10017049515

ANNALES D'HISTOIRE
DU CHRISTIANISME

PREMIERS ÉCRITS DU CHRISTIANISME

AUX
ÉDITIONS RIEDER
7, PLACE SAINT-SULPICE, PARIS
ET CHEZ
VAN HOLKEMA & WARENDORF'S
UITGEVERS MAATSCHAPPIJ
AMSTERDAM

GERMAN

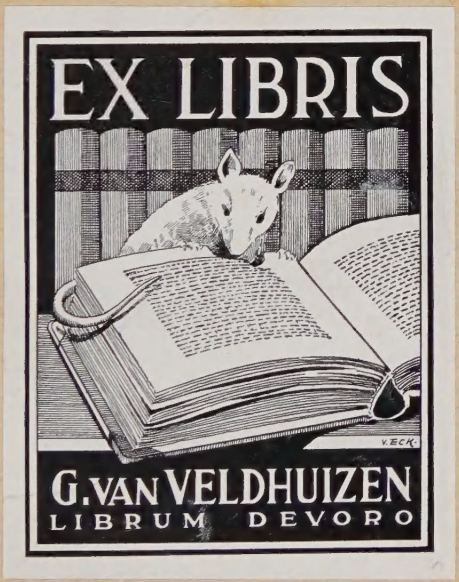


Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Digitized by the Internet Archive
in 2021 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/premierscritsduc0000unse


EX LIBRIS
V.ECK
G. VAN VELDHUIZEN
LIBRUM DEVORO

ANNALES D'HISTOIRE
DU CHRISTIANISME

BS
2395
B4

PREMIERS ÉCRITS
DU
CHRISTIANISME

par

Gustaaf Adolf
G.-A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA 1874-1957.
PAUL-LOUIS COUCHOUD
ROBERT STAHL

PARIS
LES ÉDITIONS RIEDER

AMSTERDAM
VAN HOLKEMA & WARENDORF
1930

Tous droits réservés
Copyright by les Éditions Rieder, 1928

I

LA PREMIÈRE ÉDITION DE SAINT PAUL

PAR

PAUL-LOUIS COUCHOUD

Dans son livre mémorable sur Marcion[1] Adolf von Harnack a reconstitué en partie l'*Apostolicon*, c'est-à-dire l'édition marcionite des épîtres de saint Paul.

Cette édition, établie par Marcion avant 140, comprenait dix épîtres, placées dans cet ordre : *Galates*, I et II *Corinthiens*, *Romains*, I et II *Thessaloniciens*, *Laodicéens* (c'est-à-dire nos *Ephésiens*), *Colossiens*, *Philippiens*, *Philémon*. Les deux épîtres à Timothée et l'épître à Tite n'y figuraient pas. Elle n'existe plus. Seule l'édition catholique ou édition longue, qui comprend treize épîtres, nous a été conservée.

Mais l'*Apostolicon* a été lu, cité et combattu par plusieurs auteurs anciens. Tertullien en a eu sous les yeux une traduction latine très littérale dont il a copié une grande partie dans le *Contre Marcion*, vers 210. L'auteur des *Dialogues d'Adamantios*, vers 300, et Epiphane, dans le *Panarion*, en 377, donnent de nombreuses citations du grec.

---

1. *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott.* Leipzig, 1921. *Beilage III.* 2e éd. augmentée 1924. En 1891, Th. Zahn avait déjà ébauché une reconstitution de l'*Apostolicon* (*Gesch. d. N. T. Kanons*, II. p. 495-523).

D'après ces trois sources et en utilisant aussi quelques allusions d'Irénée, d'Origène, d'Ephrem et de Chrysostome, Harnack est parvenu à rétablir, en entier ou en partie, environ quatre cent cinquante versets de l'*Apostolicon*.

Grâce à cette restauration il nous est permis de comparer l'*Apostolicon* à l'édition longue des épîtres. Non seulement il comprend trois épîtres de moins mais, dans les épîtres qu'il donne, son texte est plus court. Une question très grave se trouve posée. Est-ce Marcion qui a fait des coupures dans le texte long? Ou est-ce le texte long qui a fait des additions à l'*Apostolicon ?* En d'autres termes : quelle est la première édition de saint Paul?

Pour les écrivains ecclésiastiques la question ne se posait pas. Ils se servaient de l'édition longue, seule déclarée canonique. Naturellement ils la considéraient comme originale. Si l'édition déclarée hérétique tombait entre leurs mains, ils constataient que trois épîtres et divers passages y manquaient et ils concluaient nécessairement que l'hérétique Marcion les avait retranchés.

Irénée (I, 27, 2) déclare que Marcion a taillé (*abscidit*) les épîtres de l'Apôtre et en a ôté ce qui concernait le Dieu créateur et les prophéties.

Tertullien dit que Marcion a industrieusement gratté (*industria erasit* V, 3 : V, 14), supprimé (*abstulit* V, 4), tout en laissant des traces à la façon des voleurs (*ut furibus solet* V, 4), creusé ici de grandes fosses en enlevant ce qu'il a voulu (*quantas foveas... fecerit auferendo quæ voluit* V, 13), pratiqué là une immense brèche (*amplissimum abruptum intercisæ scripturæ* V, 14). Il proclame l'intégrité du document catholique (*nostri instrumenti integritate* V, 13) et dans une apostrophe audacieuse fait rougir l'éponge de Marcion (*erubescat spongia Marcionis*! V, 4).

Epiphane plus sobrement prétend de même que Marcion

a découpé (περιτέμνων *Hær.* 42, 9) les épîtres de l'Apôtre.

Harnack a suivi les écrivains ecclésiastiques sans soumettre leurs affirmations à un examen sévère. Il s'est fié à eux. S'il avait pris garde qu'Irénée, Tertullien, Epiphane ne pouvaient pas sans hérésie penser autrement qu'ils n'ont fait et que leur opinion était déterminée par leur foi, il aurait convenu qu'il était utile de reprendre après eux la question et de la traiter par une méthode purement critique.

Or l'examen critique va contre les présomptions des écrivains ecclésiastiques. Il démontre, on va le voir, que l'*Apostolicon* n'est pas une mutilation de l'édition longue, mais au contraire que l'édition longue n'est qu'un *Apostolicon* remanié et augmenté. En d'autres termes, le texte reconstitué par Harnack est la bonne édition de saint Paul, c'est-à-dire la plus ancienne que nous puissions atteindre.

I. Antériorité de l'Apostolicon.

Un premier et fort argument est tiré des trois épîtres que l'édition longue a en plus. Il est facile de voir qu'elles sont d'une autre venue et d'une autre main que les dix autres. Le style en est différent: il est « lent, monotone, pesant, diffus, décousu, en certaines parties terne et incolore »[1], en contraste complet avec le style paulinien. Par la grammaire, par les particularités de la langue et surtout par le vocabulaire, elles s'écartent nettement des autres. Alors par exemple que dans les autres il y a de 3 à 6 mots par page qui ne se retrouvent pas dans le Nouveau Testament, et de 7 à 12 mots par page qui ne se retrouvent pas dans le recueil des dix épîtres, il y a ici de 13 à 16 des premiers et de 24 à 30 des seconds. En revanche elles s'apparentent

1. E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, I, Paris, 1903, p. 366.

aux écrits apologétiques du IIe siècle. Alors que les dix autres épîtres ont par page de 4 à 6 mots particuliers qui se retrouvent chez les apologistes du IIe siècle, les trois épîtres en ont de 14 à 16, c'est-à-dire trois fois plus[1].

Ces dernières supposent aussi une organisation ecclésiastique plus développée et l'une d'elles promulgue (1 *Tim.* VI, 20) la condamnation des *Antithèses* de Marcion, qui eut lieu en 144. Postérieures à Marcion, elles sont une addition manifeste au corpus paulinien primitif. L'édition longue est donc au moins surchargée de ces trois pièces rapportées.

Quant aux dix autres épîtres, si l'on met l'un près de l'autre le texte de l'*Apostolicon* et le texte catholique, il y a bien des cas où l'on hésite à décider quel est l'original, quel est le remaniement. De l'un à l'autre les arguments se retournent comme dans un sablier. Il faut donc chercher les endroits où l'interversion de l'explication n'est pas possible. Un petit nombre de cas décisifs suffisent à fixer la direction pour tous les autres.

Je citerai quatre cas qui me semblent décisifs.

1° *Rom.* I, 17. Voici ce qu'on lit dans l'*Apostolicon* (il est question de l'homme, quel qu'il soit, qui a la foi) :

δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται
ἐκ πίστεως εἰς πίστιν·
ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ ἀπ' οὐρανοῦ
ἐπὶ τὴν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων
τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων·
οἴδαμεν δὲ ὅτι τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ
κατὰ ἀλήθειάν ἐστιν.

---

1. P. N. Harrison, *The problem of the Pastoral Epistles*. Oxford, 1921 Diagrammes I, II, XI.

Une justice de Dieu en lui se révèle,
de foi en foi (à mesure que sa foi augmente),
car se révèle une colère (venant) du ciel
contre l'impiété injuste d'hommes
qui par injustice tiennent captive la Vérité,
mais nous savons que le jugement de Dieu
est d'après la Vérité.

Ce morceau est bien lié. On y reconnaît les jeux de mots si caractéristiques du style paulinien : ἀποκαλύπτεται deux fois; ἐκ πίστεως εἰς πίστιν; δικαιοσύνη, ἀδικίαν, ἀδικία; ἀλήθειαν deux fois. Le sens est plein. Celui qui a la foi est acquitté par Dieu car (γάρ) la colère céleste frappe ceux qui tiennent captive la Vérité, mais (δέ) le jugement divin est conforme à la Vérité. La répétition du mot ἀλήθειαν est le pivot du raisonnement. A ceux qui entravent la Vérité, la colère céleste. A ceux qui croient à la Vérité (c'est-à-dire au mystère prêché par Paul) l'acquittement, puisque Dieu juge d'après cette Vérité.

L'édition longue ajoute à la seconde ligne une citation d'Habacuc (II, 4) : *selon qu'il est écrit : Or le juste par la foi vivra*; à la troisième ligne elle met *de Dieu* après colère; à la quatrième *toute* impiété au lieu de *l'*impiété. Ces différences ne permettent pas de déceler l'original. Mais entre la cinquième ligne et la sixième ligne elle intercale tout un demi-chapitre (I, 18-II, 1) précédé de *parce que* (διότι).

C'est un développement de rhétorique sur l'idolâtrie. (Les païens connaissent Dieu, mais ils ont honoré la créature à la place du Créateur. Aussi Dieu les a livrés à la pédérastie, au sapphisme, à tous les vices). Ce hors-d'œuvre assez plat n'a pas d'accent spécialement paulinien. C'est un lieu commun de diatribe stoïcienne accommodée à la juive. Il traîne dans la *Sagesse*, Philon, Josèphe, les Oracles sybillins et les apologistes chrétiens comme Athénagore et le

pseudo-Méliton [1]. Intermède de banalités dans une strophe de haut vol.

Il est invraisemblable que Marcion, s'il a eu sous les yeux les deux pages bigarrées que nous lisons ait pu, avec son éponge et son grattoir, en tirer sept lignes fortes et nues, bien liées et bien sonnantes. Il est clair que c'est l'éditeur catholique, au contraire, qui a mis un béquet au texte pour y faire entrer un morceau passe-partout. Il a fait, semble-t-il, un contre-sens sur κατεχόντων. A ce mot qui signifie ici *tenir captive* il a attribué le sens plus usuel de *posséder*. Il a voulu expliquer comment on peut dire que les hommes injustes *possèdent* la Vérité. C'est qu'ils connaissent Dieu, mais lui refusent leurs hommages. Tout le pieux cliché a suivi.

Il faut donc laisser (Paul n'y perdra rien) la seconde moitié du chapitre I de *Romains* à l'éditeur catholique. Il s'ensuit que le même éditeur a fourni la citation d'Habacuc, ajouté *de Dieu* à colère (précision antimarcionite) et substitué à *l'impiété* qui est un état, *toute impiété* qui est une succession de fautes.

2° *Rom.* III, 21. L'*Apostolicon* donne ces quatre lignes serrées :

> τότε νόμος, νυνὶ δικαιοσύνη θεοῦ
> διὰ πίστεως τοῦ Χριστοῦ ·
> δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως Χριστοῦ, οὐκ ἐκ νόμου,
> εἰρήνην ἔχωμεν πρὸς τὸν θεόν.
>
> Jadis Loi, aujourd'hui justice de Dieu,
> par foi au Christ :
> justifiés donc par foi au Christ, non par Loi,
> ayons la paix avec Dieu !

1 Voir les références dans H. Lietzmann, *Die Briefe des Apostels Paulus*, I Tübingen, 1910, p. 31.

Le dessin est net. Jadis la Loi et l'impossibilité de s'acquitter. Aujourd'hui l'acquittement obtenu par la foi, par conséquent la paix avec Dieu.

Au lieu de ce morceau nerveux, l'édition longue a une dissertation prolixe dont voici la marche (*Rom.* III, 21-V, 1).

Aujourd'hui *sans Loi* une justice de Dieu *a été manifestée,*
attestée par la Loi et les Prophètes,
une justice de Dieu par foi au Christ *Jésus*
pour tous ceux qui croient, car il n'est pas de différence.
... (*Trente-quatre versets sur la foi d'Abraham*)...
Justifiés donc par foi,
nous avons la paix avec Dieu...

Il est difficile de ne pas voir que cette version est un remaniement de l'autre. Elle plaide pour la Loi dans un texte qui la condamne. L'opposition franche : « jadis Loi, aujourd'hui justice » est effacée : « *indépendamment* de Loi, χωρὶς νόμου, justice. » Puis cette justice de Dieu est dite attestée par la Loi même et les Prophètes. D'où il résulte que la Loi elle-même, en tant que prophétie, n'est pas détruite, mais confirmée [1]. L'incidente : « *attestée par...* » oblige à une lourde reprise : « *une justice de Dieu...* » Puis il est longuement et bizarrement allégué que la justice par la foi est fondée sur un passage de la Loi elle-même concernant Abraham (*Genèse* XV, 6). Après quoi est rejointe la conclusion : « justifiée donc par la foi », d'où sont omis les mots « non par la Loi. »

D'un côté quatre lignes fermes et droites. D'autre côté trois pages tortueuses qui corrigent ces quatre lignes. Il est naturel qu'on soit passé des premières aux secondes. Des secondes aux premières, c'est invraisemblable.

---

1. A. Loisy, *Les livres du Nouveau Testament.* Paris, 1922, p. 102.

3° *Gal.* III, 10-26. L'*Apostolicon* donne cette suite d'idées :

ὅσοι γὰρ ὑπὸ νόμον, ὑπὸ κατάραν εἰσίν...
Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου...
ἐλάβομεν οὖν τὴν εὐλογίαν τοῦ πνεύματος διὰ τῆς πίστεως·
πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστὲ διὰ τῆς πίστεως.

Tous ceux qui sont sous la Loi sont sous une malédiction...
Le Christ nous racheta de la malédiction de la Loi...
Nous reçûmes donc la bénédiction de l'esprit, par la foi,
car tous, vous êtes fils de Dieu par la foi.

La pensée est claire. Le Christ, pendu au bois et devenu objet maudit, prit sur lui l'antique malédiction. Aussitôt nous arriva une bénédiction qui ne s'applique pas à la chair mais à l'esprit car elle consiste à devenir spirituellement fils de Dieu.

L'*Apostolicon* ne contenait pas d'autre idée. Il ne parlait aucunement de la bénédiction donnée à Abraham. Nous avons sur ce point l'attestation expresse de Tertullien (V, 3) et d'Origène (dans Jérôme, *Comm. in Gal.* au passage).

L'édition longue introduit avant ce passage la bénédiction donnée à Abraham (III, 6-9). Puis elle atténue, à la première ligne « tous ceux qui sont sous la Loi, ὅσοι ὑπὸ νόμον » en « *tous ceux qui en sont aux œuvres de la Loi,* ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου. » Puis elle dissocie « la bénédiction » et « de l'esprit. » La bénédiction est celle qui a été donnée à Abraham; l'esprit est le Saint-Esprit dont la descente est racontée au livre des Actes. Enfin le thème de la bénédiction à Abraham est développé en onze versets, avant la conclusion.

Tous ceux qui *en sont aux œuvres de la Loi* sont sous une malédic-
[tion...
Le Christ nous racheta de la malédiction de la Loi...
afin qu'aux gentils la bénédiction *d'Abraham vînt en le Christ Jésus, afin que nous reçussions la promesse* de l'esprit.
... (*onze versets sur la bénédiction donnée à Abraham*)...
Car tous, vous êtes fils de Dieu par la foi *en le Christ Jésus.*

Là encore il est visible que le texte long est une amplification. La bénédiction donnée à Abraham et la promesse du Saint Esprit sont des éléments étrangers. Le texte court se suffit à lui-même. L'autre est un texte rallongé. On va facilement du premier au second, mais non du second au premier.

4° *Gal.* IV, 24. Il est question des deux femmes d'Abraham : l'une esclave, l'autre libre, l'une qui a un fils selon la chair, l'autre un fils par la promesse. C'est une allégorie. Voici comment elle est expliquée dans l'*Apostolicon* :

ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα·
αὗται γάρ εἰσιν αἱ δύο ἐπιδείξεις,
μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων
κατὰ τὸν νόμον γεννῶσα εἰς δουλείαν,
ἄλλη δὲ ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς γεννῶσα
καὶ δυνάμεως καὶ ἐξουσίας καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου,
οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τουτῷ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι,
εἰς ἣν ἐπηγγειλάμεθα ἁγίαν ἐκκλησίαν,
ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν.

Cela est allégorique :
ce sont les deux manifestations :
l'une qui du mont Sinaï à la Synagogue des Juifs
enfante, selon la Loi, pour l'esclavage ;
l'autre qui enfante, plus haut que toute Principauté,
Vertu, Domination, que tout Nom nommé,

non seulement en cet Age-ci mais en l'Age futur,
l'Eglise sainte promise à nous,
qui est notre mère.

Et dans l'édition catholique :

Cela est allégorique :
ce sont deux *alliances* :
l'une qui du mont Sinaï enfante pour l'esclavage,
qui est Agar, car Agar est le mont Sinaï en Arabie;
elle correspond à la Jérusalem actuelle
car celle-là est esclave avec ses enfants;
mais la Jérusalem d'en haut est libre,
qui est notre mère.

Il suffit de comparer les deux textes pour voir que le second est une corruption du premier. Le premier oppose, sur deux plans mystiques, la Synagogue des Juifs et l'Eglise sainte. Ls second prétend ménager les Juifs. Il remplace les deux manifestations (ἐπιδείξεις), radicalement différentes, par deux *alliances* (διαθῆκαι) et, à la fin, par deux Jérusalem. Il s'embrouille en voulant expliquer comment Agar, mère des Arabes païens, représente pourtant les Juifs. Finalement ce ne sont plus la Loi et la grâce qui s'opposent, ni même deux alliances, mais la Jérusalem esclave des Romains et la Jérusalem d'en haut décrite dans l'Apocalypse. La perspective est complètement gauchie.

De cette strophe si trouble il est impossible de tirer la strophe claire de l'*Apostolicon*. Il n'est donc pas douteux que le rédacteur de la strophe catholique a eu l'autre sous les yeux et l'a maladroitement retaite. Chose curieuse, il n'a pas laissé perdre les trois lignes : « plus haut que toute Principauté, etc. ». Il les a transportées dans *Ephésiens*, I, 21 et en a fait hommage au Christ assis dans les cieux « *plus haut que toute Principauté* etc. » A cet endroit elles manquent dans l'*Apostolicon*.

Ces quatre exemples suffisent, je crois, à montrer que l'édition courte est plus ancienne que l'édition longue. Le saint Paul édité par Marcion est plus près de l'original que celui du Nouveau Testament. Le saint Paul que nous lisons n'est pas autre chose qu'une seconde édition de saint Paul, revue, augmentée et conformée à l'orthodoxie, quelque temps après Marcion, un siècle après saint Paul [1].

II. Retouches doctrinales.

Dans la première édition de saint Paul quelle est la part de saint Paul, quelle est la part de Marcion ? Nous n'avons pas de moyen extérieur de le déterminer. En revanche nous pouvons apprécier le travail du second éditeur. Il a fait subir à l'édition marcionite trois sortes de retouches : corrections doctrinales, corrections historiques, éclaircissements.

Au point de vue doctrinal, il est monothéiste à la juive et fermement hostile aux thèses de Marcion sur la distinction du Dieu créateur du monde et du Dieu étranger au monde. Il professe que le Dieu créateur, le Dieu de l'Ancien Testament, le Dieu des chrétiens sont un seul et même Dieu et qu'il n'y en a aucun autre dans l'univers.

S'il a laissé passer, peut-être par inadvertance, II *Cor.* IV, 4, « le dieu de ce monde », qui est un autre dieu que Dieu, et I *Cor.* VIII, 5 : « quoiqu'il y ait beaucoup de dieux... », il ne souffre pas que Paul dise aux Galates (IV, 8) : « si vous êtes asservis aux dieux qui sont dans la nature, τοῖς ἐν τῇ φύσει οὖσι θεοῖς ». Il corrige : « Vous *fûtes* asservis aux dieux qui *par nature ne sont pas*, τοῖς φύσει

1. H. Delafosse est arrivé aux mêmes conclusions par la critique interne des épîtres, sans se servir de l'*Apostolicon*, *Les écrits de saint Paul*, quatre volumes, Rieder 1926-1928.

μὴ οὖσι θεοῖς », tour très gauche, où φύσει est à peu près dépourvu de sens.

Il ne peut pas supporter *Laod.* III. 9 : « l'économie du mystère caché depuis l'éternité au dieu qui créa l'univers, ἀποκεκρυμμένου τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι. » Il met le petit mot ἐν devant τῷ θεῷ. Le mystère chrétien a été « caché depuis l'éternité *en le* Dieu qui créa l'univers ». Ces deux lettres font dire à la phrase le contraire de ce qu'elle disait. Elégante conversion à l'orthodoxie, obtenue aux dépens de la clarté.

Il ne tolère pas qu'on dise, comme le Quatrième évangile le fait crûment (VII, 29; VIII, 19, 55 etc.) que les Juifs ne connaissent pas Dieu. Il a un sursaut devant *Rom.* X, 3 : « (Les Juifs), qui ne connaissent pas Dieu (θεὸν ἀγνοοῦντες) et qui cherchent à établir leur propre justice, ne se soumirent pas à la justice de Dieu. » Il corrige : « qui ne connaissent pas *la justice de Dieu*... ne se soumirent pas à la justice de Dieu ». Ce truisme sauve la doctrine.

Il tient à marquer que le châtiment et la vengeance appartiennent à Dieu lui-même, ainsi que l'enseigne l'Ancien Testament. Paul recherche les tours de phrase vagues qui laissent dans l'ombre l'auteur des châtiments[1]. L'éditeur catholique s'évertue à les rectifier. I *Cor*, III, 7 : « Quiconque détruit le temple de Dieu, sera détruit. » Correction : « *Dieu le détruira.* » II *Thess.* II, 11 : « Il y aura sur eux une force d'égarement. » Correction : « *Dieu leur envoie* une force d'égarement. » *Rom.* I, 17 : « une colère venant du ciel. » Correction : « une colère *de Dieu* venant du ciel. »

Il a souci de distinguer nettement Dieu du Christ. Paul a soin au contraire de les confondre, lui qui dit du Christ, *Col.* I, 19. « Il jugea bon (εὐδόκησεν) de faire habiter en lui-même

1. Cf. H. Delafosse, *L'épître aux Romains.* Paris, 1926, p. 28.

(ἐν ἑαυτῷ) la Plénitude (divine) et de réconcilier à lui-même (εἰς ἑαυτόν) l'univers. » Le correcteur orthodoxe remplace ἑαυτῷ et ἑαυτὸν par αὐτῷ et αὐτὸν et, au second membre, ajoute δι' αὐτοῦ.. Sa proposition se trouve privée de sujet mais il faut entendre : « (*Dieu*) jugea bon de faire habiter *en lui* (*en le Christ*) la Plénitude et *par lui* (*par le Christ*) de réconcilier *à lui* (*au Christ*) l'univers ». Il aboutit à un monstre théologique : un Christ distinct de Dieu et qui a pourtant la Plénitude divine. Ce sera l'affaire des théologiens futurs de s'en arranger.

Autre distinction : c'est le Christ. et non Dieu, qui est mort. II *Cor.* IV, 10 : la mort de Dieu, τὴν νέκρωσιν τοῦ θεοῦ » est corrigé en : « la mort *de Jésus.* » Au contraire c'est Dieu, et non le Christ, qui jugera. *Rom.* XIV, 10 : « nous paraîtrons tous au tribunal du Christ » est corrigé en : « au tribunal *de Dieu.* »

Le Christ, selon l'éditeur, est la première des créatures, il a travaillé à la création de toutes les autres, il soutient tout l'univers mais il n'est pas l'être premier. L'éditeur lisait, *Col.* I. 15, 17 :

> (Le Christ) est image du Dieu invisible
> et c'est lui qui est avant toutes choses.

La seconde ligne lui a paru dangereuse. Il l'a noyée dans un développement où le Christ devient l'organisateur et le conservateur du monde, tout en restant une créature, l'aînée de toutes.

> Il est image du Dieu invisible,
> *aîné de toute créature,*
> *car au moyen de lui furent créées toutes les choses*
> *qui sont aux cieux et qui sont sur la terre,*
> *les visibles et les invisibles,*

Trônes, Dominations, Principautés, Puissances;
toutes les choses ont été créées au moyen de lui et pour lui
et c'est lui qui est avant toutes choses
et toutes les choses subsistent par lui.

Le Christ n'a pas ressuscité par sa propre puissance, il ne s'est pas réveillé de lui-même, il a *été réveillé* des morts par Dieu. *Rom.* V, 9 : « Le Christ qui ressuscita (ἀναστάς) ne meurt plus. » L'éditeur corrige : « *qui a été réveillé*, ἐγερθείς. » I *Cor.* XV, 20 : « Si l'on proclame que le Christ a ressuscité (ἀναστῆναι) des morts... ». Corrigé : « *En fait*, le Christ *a été réveillé* (ἐγήγερται) des morts ». *Gal.* I, 1 : « par Jésus-Christ qui se réveilla (ἐγείραντος αὐτόν) des morts. Corrigé : « par Jésus-Christ *et par Dieu Père qui le réveilla* des morts. »

Le point capital est d'affirmer contre Marcion que le Christ a une chair réelle, un corps de chair et de sang. *Col.* I, 22 : « Il vous réconcilia en son corps, ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ. » Le corps du Christ est ici l'Eglise. Le zélé corrrecteur ne peut s'empêcher d'écrire : « en le corps *de sa chair*, ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ », ce qui change le sens.

Il est si préocccupé de cette chair que dès que le mot chair est prononcé il pense à amener la chair du Christ. A propos de la fusion des païens et des Juifs, Paul dit, *Laod.* II, 14 : « Lui (le Christ) est notre paix, lui qui des deux fit un seul et détruisit dans la chair le mur de la haine, τὸ μεσότοιχον τῆς ἔχθρας ἐν σαρκὶ λύσας. » Il s'agit de la haine toute charnelle qui était entre le prépuce et la circoncision Le correcteur trouve moyen de faire pénétrer dans ce texte la chair du Christ : « et détruisit le mur *de la séparation*, la haine, par *sa* chair, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ. »

C'est lui qui dans l'adresse solennelle aux Romains introduit la chair du Christ née de la semence de David. *Rom.* I, 3 : « ...touchant son Fils, institué avec sa puissance... »

Il surcharge : « touchant son Fils, *né de la semence de David selon la chair*, institué *Fils de Dieu* avec puissance... »

C'est lui encore qui dans un passage sur la descente du Christ insère une profession de foi à la naissance charnelle du Christ au sein de la race juive. *Gal.* IV, 4 :

> Dieu envoya son Fils
> pour racheter ceux qui étaient sous la Loi.

Entre les deux lignes il interpole : « *né d'une femme, né sous la Loi.* », ligne qui vient du même courant que le deuxième chapitre de l'évangile de Luc.

La naissance charnelle du Christ est en contradiction avec les passages où son origine céleste, non terrestre, est proclamée, par exemple, avec I *Cor.* XV, 45, 47 :

> Le premier homme devint âme vivante,
> le dernier, le Seigneur, esprit créateur de vie...
> Le premier homme est de la terre, boueux,
> le second, le Seigneur, est du ciel.

Le censeur a laissé subsister ce passage. Mais les deux fois il a biffé « le Seigneur ». Il l'a remplacé la première fois par Adam : « le dernier Adam », l'autre fois par homme : « *le second homme* ». Le sens n'est pas réellement changé. Il a le petit avantage d'être obscurci.

Un point de doctrine essentiel concerne la résurrection des morts. La résurrection doit être tenue pour charnelle et pour future. Il ne faut pas la croire seulement spirituelle, mystique, déjà accomplie dans le chrétien. La seconde épître à Timothée (II, 18) condamne ceux qui disent que la résurrection est déjà arrivée. Paul aurait donc à être condamné tout du long, car le fond de sa doctrine est que le chrétien est ressuscité dans le Christ.

On se contente d'affaiblir les négations trop fortes de la résurrection charnelle. Par exemple I *Cor.* XV, 50 : « chair et sang n'hériteront pas (οὐ κληρονομήσουσι) le royaume de Dieu. » Corrigé en : « chair et sang n'ont pas le pouvoir (οὐ δύναται) d'hériter... »

Une seule lettre changée peut suffire à cet office. II *Cor.* V, 2 :

aspirant à revêtir notre demeure au ciel
pourvu que dévêtus nous ne soyons pas trouvés nus.

Cela veut dire qu'en nous dévêtant, à la mort, de notre corps charnel, nous revêtons un corps spirituel, céleste. Le censeur n'a pas aimé ce *dévêtus* (ἐκδυσάμενοι). Il lui a substitué *revêtus* (ἐνδυσάμενοι) et sa tautologie fait le tourment des commentateurs.

Ailleurs un mot bien placé affirme la résurrection des corps dans un texte qui n'en parlait pas. I *Thess.* V. 23 :

que sans reproche votre esprit, votre âme et votre corps
en la présence du Christ, notre Seigneur et Sauveur, soient gardés!

Le correcteur a pensé que la présence du Christ (ἐν τῇ παρουσίᾳ) désignait sa Parousie future (comme s'il y avait εἰς τὴν παρουσίαν). Devant « votre esprit, votre âme et votre corps » il a mis : « entier, ὁλόκληρον » pour enseigner que le composé humain entier, le corps compris, entrera au royaume futur.

En matière morale il combat l'ascétisme extrême qui regarde la chair comme souillée et qui condamne le mariage. II *Cor.* VII, 1 : « Purifions-nous de souillure de chair et de sang » est corrigé en « de souillure de chair et *d'esprit* », de façon à donner un sens banal.

Une retouche curieuse est celle d'un passage sur le

mariage mystique du fidèle et de l'Eglise. *Laod.* V, 31 :

ἀντὶ ταύτης καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα
καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν,
τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν,
ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλησίαν.

Pour elle (l'Eglise) un homme quittera père et mère
et les deux deviendront chair unique,
— c'est un grand mystère —
je veux dire en le Christ et l'Eglise.

Cela signifie que le vrai mariage n'est pas celui d'un homme et d'une femme, mais celui d'un homme (ἄνθρωπος un être humain) et de l'Eglise. C'est à lui que s'applique spirituellement, en mystère, l'expression biblique : de deux faire une seule chair. Cette union parfaite s'opère dans le Christ et l'Eglise.

Le correcteur a voulu rétablir contre le texte les droits du mariage vulgaire. Il a remplacé « pour elle, ἀντὶ ταύτης » par « à cause de cela, ἀντὶ τούτου ». Il a complété la citation biblique pour montrer qu'il s'agit d'un homme et d'une femme. Il a produit ainsi une phrase dont le début est clair et la fin inintelligible :

A cause de cela un homme quittera père et mère
et s'attachera à sa femme
et les deux deviendrons chair unique :
c'est un grand mystère,
je veux dire pour le Christ et *pour* l'Eglise.

III. Retouches historiques

Il était opportun de modifier certains récits historiques pour les conformer à la saine doctrine. De là un autre groupe de corrections dont les principales se rencontrent dans l'Epître

aux Galates et ont pour but de nier ou d'atténuer l'indépendance de Paul.

Gal. II, 1 : « Ensuite, après quatorze ans, je montai à Jérusalem. » L'éditeur catholique écrit : « Je montai *de nouveau* πάλιν... » [2]. Il trahit ainsi qu'il a composé lui-même les versets I, 18-20 où est raconté un prétendu voyage antérieur de Paul à Jérusalem : « *Ensuite, après trois ans, je montai à Jérusalem faire la connaissance de Képhas et je restai auprès de lui quinze jours, mais je ne vis aucun autre des apôtres excepté Jacques, le frère du Seigneur. Je vous l'écris et, devant Dieu, je ne mens pas.* »

Par l'invention de ce premier voyage l'éditeur veut prouver, contre le texte, que Paul n'a pas tardé à se mettre en rapport avec les chefs de l'Eglise de Jérusalem. Sa fiction est plus timide que celle du rédacteur des Actes des Apôtres, (IX, 26-30) qui montre Paul présenté aux Apôtres, par Barnabé, peu de temps après sa conversion, promené par eux dans les rues de Jérusalem et prêchant avec eux.

Ensuite Paul rapporte qu'il ne s'est pas soumis un instant aux apôtres de Jérusalem. *Gal.* II, 4 : « A cause des (Διὰ τοὺς) faux frères intrus qui se mêlaient d'espionner la liberté que nous avons dans le Christ Jésus afin de nous rendre esclaves, pas un instant (οὐδὲ πρὸς ὥραν) nous n'inclinâmes à la soumission, afin que la vérité de l'évangile vous soit conservée. » Il s'agit de soumission aux notables de Jérusalem dont il vient d'être question.

Avec deux petits mots presque invisibles le transcripteur disloque et annihile ce texte éclatant. Il met δὲ après διὰ et οἷς avant οὐδὲ. « *Or* (*c'était*) à cause des faux frères... ; *à eux* pas un instant nous n'inclinâmes à nous soumettre... »

---

1. *De nouveau* manque dans dix manuscrits importants et faisait défaut dans celui d'Irénée (*Haer.* III 13, 3).

Ainsi les faux frères espions sont détachés de la phrase; ils ont l'air de s'occuper de ce qui précède (que Titus n'a pas été circoncis). Et la soumission n'est plus refusée aux apôtres de Jérusalem mais aux faux frères espions. Le sens n'est pas satisfaisant, mais le danger est conjuré.

Un peu plus loin est la conclusion de l'entrevue. *Gal.* II, 9 : « Pierre, Jacques et Jean me donnèrent leurs mains droites (δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοί) : moi pour les nations, eux pour la circoncision : seulement nous nous souviendrions des Pauvres. » On tope dans la main : il y aura deux façons de prêcher l'évangile, l'une pour les païens, l'autre pour les juifs; on mettra seulement en commun l'entretien des saints derviches du Temple de Jérusalem.

L'éditeur catholique développe la scène. Il imagine une mission providentielle et distincte des deux grands apôtres de la future Eglise romaine, Pierre et Paul : 7-8 « *Voyant que j'ai été chargé de l'évangile du prépuce, comme Pierre de celui de la circoncision, car Celui qui aida Pierre pour l'apostolat des circoncis m'aida aussi pour les nations*, Jacques, Pierre et Jean me donnèrent... » Il nomme Jacques, avant Pierre pour éviter que « *voyant* » se rapporte d'abord à Pierre et pour accentuer l'accord de Paul avec le plus judaïsant des notables. Il ne laisse pas Paul à son orgueilleux isolement. A ses côtés il place Barnabé, qu'il a déjà amené : « donnèrent leurs mains droites à moi *et à Barnabé.* » A cette phrase il ajoute : « *en communion*, κοινωνίας » pour créer une communion entre Paul et les apôtres de Jérusalem. Par l'addition de Barnabé, « nous nous souviendrions » incombe à Paul et Barnabé, non plus à Paul et aux notables. Tout est profondément modifié.

Paul fait sonner haut qu'il a connu le Fils de Dieu par une révélation directe et qu'il ne tient d'aucun homme son évangile (*Gal.* I. 12, 15). Le correcteur, au contraire, veut

lui faire confesser qu'il n'a fait que suivre la tradition des anciens apôtres. Il trouve le biais I *Cor.* XV, 3 :

> Je vous transmis en premier
> que le Christ mourut pour nos péchés,
> qu'il fut enseveli
> et qu'il est ressuscité le troisième jour.

A la fin de la première ligne le correcteur ajoute : « *ce qu'aussi j'avais reçu*, ὃ καὶ παρέλαβον », à la fin de la deuxième et de la quatrième : « *selon les écritures*, κατὰ τὰς γραφάς ». Ainsi amendée, la déclaration est parfaitement catholique. Paul deuxième édition dépend de la tradition et de l'Ancien Testament.

Le second éditeur de Paul ressemble comme un frère au rédacteur des Actes des Apôtres. Pour tous deux le christianisme est la continuation légitime du judaïsme; le salut a été proposé d'abord aux Juifs, qui l'ont refusé, ensuite aux païens. C'est la raison de la correction suivante. *Rom* I, 16 : « (l'évangile) est une force de Dieu pour le salut de quiconque a la foi, juif et grec, Ἰουδαίῳ τε καὶ Ἕλληνι ». Correction : « juif *d'abord*, et grec, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον... » On reconnaît ici un cliché qui est appliqué mécaniquement tout le long du livre des Actes [1].

Comme son confrère, notre éditeur s'inquiète d'adoucir les oppositions et de voiler les conflits. Il intervient si l'on parle trop haut de deux évangiles antagonistes. *Gal.* I, 6-7 : « Je m'étonne que vous passiez... à un second évangile. Il n'y en a pas d'autre du tout contre mon évangile, ὃ ἄλλο πάντως οὐκ ἔστιν κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου, il n'y a que des gens qui vous troublent et veulent vous détourner vers un second évangile du Christ, θέλοντες μεταστρέψαι εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον

1. A. Loisy, *Les Actes des Apôtres*. Paris, Rieder, 1925, p. 59.

τοῦ Χριστοῦ. » Il transcrit cette phrase en enlevant πάντες, κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου et εἰς ἕτερον. Il reste un résidu inoffensif, où le complément de μεταστρέψαι, au lieu d'être « vous » est « l'évangile » : « Il n'y en a pas d'autre, il n'y a que des gens qui vous troublent et veulent *pervertir* l'évangile du Christ. » Paul ne défend plus son propre évangile mais l'évangile commun.

Gal. VI, 17 : « Qu'aucun des autres (τῶν δὲ ἄλλων... μηδείς) ne me cause sans raison (εἰκῇ) des ennuis ! » Le correcteur lénifie, en supprimant εἰκῇ et en remplaçant τῶν ἄλλων par τοῦ λοιποῦ : « *Désormais* que personne ne me cause d'ennuis ! »

Phil. I, 16-17 : « Les uns par amour les autres par brigue, déjà même quelques-uns par lutte (ἤδη καί τινες ἐξ ἀγῶνος) prêchent le Christ. » Le correcteur apaise. Il efface : « déjà même quelques-uns par lutte. »

Dans la série des corrections historiques il faut placer cette dernière. *Col.* IV, 4 : « Luc et Démas vous saluent. » Après Luc le correcteur intercale : « le cher médecin, ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός ». Ces mots viennent d'un souvenir ou d'une légende sur Luc, en rapport sans doute avec l'attribution à celui-ci du troisième évangile et du livre des Actes.

IV. Éclaircissements

D'autres retouches enfin sont destinées, dans l'esprit de l'éditeur catholique, à éclaircir ou à compléter le texte.

I *Cor.* IV, 15 : « je vous engendrai dans l'évangile. » Correction : « je vous engendrai dans *le Christ Jésus par* l'évangile. »

I *Cor.* I, 18 :

> La croix du Christ pour les perdus est folie,
> pour les sauvés est force et sagesse de Dieu.

Correction :

> *La parole de* la croix pour les perdus est folie,
> pour *nous* les sauvés est force de Dieu.

Phil. III, 9 : « Ayant une justice... celle (qui vient) par lui de Dieu. » Correction : « celle (qui vient) par *la foi au Christ*, *la justice* (*qui vient*) de Dieu (*fondée*) *sur la foi.* »

Col. II, 8 : « par la philosophie, vain mirage, διὰ τῆς φιλοσοφίας ὡς κενῆς ἀπάτης. » Correction : « par la philosophie *et* un vain mirage. » Le sens est émoussé.

II *Cor.* III, 18 :

> Nous déjà qui, visage découvert, contemplons le Christ
> nous nous transformons en la même image,
> de la gloire du Seigneur en gloire,
> comme à partir du Seigneur des Esprits.

Envolée lyrique dont le sens est intelligible. Le Christ est l'image visible de Dieu (*Col*, I, 15). Nous nous métamorphosons en lui. Notre être glorieux émane de lui, par conséquent de Dieu. Nous sommes donc divinisés. Correction :

> Nous *tous* qui, visage découvert, *reflétons la gloire du Seigneur*,
> nous nous transformons en la même image
> *de gloire* en gloire,
> comme à partir du Seigneur *d'esprit.*

La phrase est saccagée. Le correcteur n'a pas compris l'expression « le Seigneur des Esprits (κυρίου πνευμάτων) » qui vient du Livre d'Hénoch et qui désigne Dieu. Il l'a remplacée par κυρίου πνεύματος qui n'a aucun sens.

Rom. VII, 7 : « Moi, je ne connais pas le péché, sauf par la Loi. » Correction : « Je ne connus pas le péché... » Le sens est dévié.

Gal. V, 14 : « Toute la Loi est accomplie parmi vous (ἐν ὑμῖν) : tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Correction : « est accomplie *en une seule parole* (ἐν ἑνὶ λόγῳ)... » « Parmi vous », si important, est escamoté.

Le réviseur a quelques idées chères qu'il aime insinuer, par exemple la sanctification (ἁγιασμός) I *Thess.* IV, 4 « Que chacun sache posséder sa femme avec honneur. » Révision : « avec *sanctification et* honneur ». *Rom.* IV, 19 : « Appliquez vos membres à servir Dieu, dans la justice. » Révision : « Appliquez vos membres *en esclaves à la justice, pour la sanctification.* »

Il a surtout le culte fervent de la Bible. Il aime la citer exactement et, au besoin, la commenter.

Rom. XIII, 9 : « Tu ne tueras pas, tu ne seras pas adultère, tu ne voleras pas. » Il ajoute, d'après le Deutéronome (V, 17) : « *tu ne convoiteras pas.* »

Laod. IV, 25 : « Dites la vérité au prochain (πρὸς τὸν πλησίον). Il croit traduire mieux Zacharie (VIII, 16) en mettant : « *avec le* prochain (μετὰ τοῦ πλησίου) ».

Gal. III, 10 : « Tous ceux qui sont sous la loi sont sous une condamnation. » Il fournit la référence (*Deutér.* XXVII, 26) : « *car il est écrit : Maudit soit quiconque ne s'attache pas à toutes les choses écrites dans le livre de la Loi, pour les exécuter.* »

II *Thess.* I, 7-8 : « (Jésus) qui vient pour (tirer) vengeance de ceux qui ne connaissent pas Dieu. » Il habille le mot ἐκδίκησιν d'une citation d'Isaïe (LXVI, 14) : « (Jésus) qui, *dans une flamme de feu, applique* la vengeance à ceux... »

Rom. XII, 18-19 :

> Ne vous vengez pas les uns des autres
> car : A moi la vengeance et moi je rétribuerai, dit le Seigneur
> faites la paix avec tous.

Il intervertit l'ordre logique, afin d'amener une autre citation biblique :

Si possible, quant à vous, faites la paix avec tous *les hommes;*
ne vous vengez pas les uns des autres, *mes biens-aimés,*
mais laissez place à la colère (*de Dieu*)
car *il est écrit :* A moi la vengeance, moi je rétribuerai, dit le [Seigneur.
Mais si ton ennemi a faim...

Suit une citation des Proverbes (XXVI, 21-22).

Voici enfin deux exemples où l'interpolateur orne l'Ecriture soit d'un commentaire soit d'une application actuelle.

Laod. VI, 2 : « Honore ton père et ta mère. » Il commente : « *C'est le premier précepte avec promesse : Afin d'être heureux et de vivre longuement sur la terre.* »

Gal. IV, 26, 31 : « l'autre enfante... l'Eglise sainte qui est notre mère [1]. C'est pourquoi, frères, nous ne sommes pas enfants de la servante, mais de la femme libre. » Entre les deux phrases l'éditeur catholique fait entrer d'abord une citation superflue d'Isaïe : « *Car il est écrit : réjouis-toi, stérile, etc.* » Puis hors de propos, il insère une application actuelle à l'hostilité des Juifs envers les chrétiens et un conseil de représailles : « *Vous, frères, vous êtes, à la façon d'Isaac, enfants de promesse. Mais de même que jadis celui qui est né selon la chair persécutait celui qui est né selon l'esprit, de même aujourd'hui encore. Mais que dit l'Ecriture ? Chasse la servante et son fils, car le fils de la servante n'héritera pas avec le fils de la femme libre.* C'est pourquoi, frères, nous ne sommes pas enfants de la servante... »

La boutade intercalée : *Chasse la servante et son fils...* montre comment le second éditeur sait retourner la Bible contre les Juifs de son temps.

---

1. Passage donné plus haut p. 15.

Si l'on repasse les cinquante-cinq retouches qui viennent d'être analysées, on s'apercevra sans peine que beaucoup sont irréversibles et exigent l'antériorité de l'*Apostolicon* sur l'édition catholique des épîtres de saint Paul.

Une édition critique de saint Paul doit donc être fondée sur l'*Apostolicon*. Les additions postérieures doivent être rejetées du texte et reléguées en notes, en bas des pages.

Le saint Paul de la première édition est celui qui importe à l'historien des origines chrétiennes. Il est autrement vigoureux, net et hardi que le saint Paul amendé et amorti de l'édition catholique, le seul que nous lisions.

II

L'ÉPITRE AUX GALATES

PAR

G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA

L'ÉPITRE de Paul aux Galates présente des difficultés internes qu'HENRI DELAFOSSE entre autres a aperçues avec beaucoup de perspicacité.

Par exemple, tandis que dans Gal. I. 22 il n'est question que de *communautés* (au pluriel) Paul s'accuse déjà I, 13 d'avoir été persécuteur de l'*Eglise de Dieu*, terme qui fait penser à l'Eglise chrétienne unique et catholique du IIe siècle.

Comment Paul, dans sa période préchrétienne pouvait-il persécuter des gens qui étaient aussi attachés aux coutumes des Pères que semblent l'avoir été les chrétiens prépauliniens s'il faut en croire II, 12, où Jacques et les siens apparaissent comme de stricts observants de la loi juive?

De plus : quand Paul se qualifie lui-même de prédicateur de la *pistis*, de la foi qu'il persécutait jadis, il ne saurait être question de la *pistis* paulinienne, qui ne pouvait guère exister avant le ministère de Paul; le terme de *pistis* désigne donc ici le christianisme en général, sans distinction de ses nuances. Cette acception du terme, inconcevable dans la bouche du Paul historique, convient parfaitement à une époque plus avancée.

Avant sa conversion, Paul était un juif (I, 13 s; 22 s; II, 15 ss; III, 23); il était plein de zèle pour les traditions des ancêtres et persécutait la communauté de Dieu, qu'il ne faut pas chercher à Jérusalem, avec Actes IX, mais en dehors de la Judée (I, 22). Comment donc le Juif Paul pouvait-il persécuter des chrétiens qui n'étaient pas encore paulinistes, tandis qu'il est dit dans d'autres endroits de notre lettre que seuls les chrétiens paulinistes sont exposés à la persécution (IV, 29; V, 11; VI, 12: cf. III, 4) ?

Cependant l'auteur donne constamment l'impression de n'avoir jamais été juif. Alors même qu'il se serait émancipé de la loi, comment pourrait-il être hostile au point de déclarer que c'est être « charnel » (III, 3) et « sous la malédiction » (III, 10) que d'observer la Loi ? Il est entendu qu'un converti est souvent fanatique à l'excès. Mais il semble absolument impossible qu'un ancien juif puisse dire de la Loi qu'elle a été « donnée par des anges » (III, 9) et non directement par Dieu. En fait, Dieu est ici opposé à la Loi.

L'auteur déclare qu'avant d'être chrétien il était sous le pouvoir des *stoicheia*, des éléments (IV, 8) qu'il n'était donc pas sous le pouvoir de Jahvé. Les *stoicheia* sont les éléments de l'univers représentés comme des divinités, appelées ailleurs les princes de ce monde. Les lecteurs de Gal. IV, 8 étaient certainement d'anciens païens, puisque Paul pouvait leur dire : « Jadis, ne connaissant pas Dieu, vous avez servi les dieux qui par nature ne le sont pas ». Si maintenant ces gens se mettent à vivre en Juifs, ils tombent au pouvoir des éléments, et non du Dieu d'Israël, car un Juif ne met pas Jahvé au rang des divinités païennes. Il faut être incirconcis pour pouvoir dire : « Si vous vous faites circoncire, Christ ne vous servira de rien. Et j'atteste à nouveau à tout homme qui se fait circoncire, qu'il est obligé d'accomplir la Loi entière. Vous n'existez plus à l'égard

de Christ, vous qui voulez être justifiés par Loi, vous êtes déchus de la grâce » (V, 2-4).

Tout cela s'explique seulement si l'épître est inauthentique. Celui qui a la parole est un pauliniste d'une époque plus tardive, un homme qui n'a jamais été juif, mais qui se met dans la peau d'un Paul qui aurait été avant sa conversion un zélateur juif persécutant les chrétiens. Quand on écrit dans ces conditions, il peut vous arriver facilement de montrer le bout de l'oreille.

Nous aboutissons au même résultat si nous considérons que l'épître nous fait un double tableau de la conversion de Paul. Celle-ci s'est produite subitement, sans aucune préparation, sans qu'aucune prédication ni aucun exemple humain y aient contribué (I, 12 ss.); ce fut un événement surnaturel ne comportant aucune explication psychologique. L'auteur insiste beaucoup sur cette particularité, ainsi qu'il résulte de son serment : « Dieu m'est témoin que je ne mens point » (I, 20).

Ailleurs il dit au contraire qu'il a embrassé la foi en Jésus Christ sachant que nul ne peut être justifié par les œuvres de la Loi, mais uniquement par la foi (II, 16), et que « par Loi il est mort à Loi » (II, 19), ce qui implique qu'en se conformant à la Loi il a fait l'expérience que ce n'est pas en suivant cette voie qu'il est possible d'atteindre le salut; l'expérience prouve l'insuffisance de la Loi; une connaissance plus approfondie de la Loi lui a appris à rompre complètement avec elle. Il est donc supposé ici, au lieu d'une brusque conversion, un détachement lent et progressif de l'ancien point de vue. Quand il demande aux Galates : « Est-ce par œuvres de Loi que vous avez reçu l'Esprit ou par audition de foi ? « (III, 2), il ne semble même pas penser à une communication de l'Esprit par révélation (I, 12).

Ce n'est pas de la chair et du sang, c'est-à-dire des hommes, qu'il tient son évangile (I, 16), mais uniquement de l'Esprit; dès le premier instant, l'évangile paulinien était complètement achevé (1, 11 s.). Mais cela ne concorde pas avec I, 23, où les communautés chrétiennes de la Judée apprennent que leur ancien persécuteur prêche la foi qu'il avait voulu exterminer ; la foi que professaient les chrétiens avant la conversion de Paul était donc la même que celle de Paul après sa conversion. Il est évident qu'il y avait une époque où Paul prêchait la circoncision; il n'était alors pas persécuté (V, 11). Cela ne peut s'entendre du Paul historique que Barnikol suppose avoir été un missionnaire juif parmi les Gentils, mais des prédicateurs chrétiens en général; la communauté avait connu une époque où la circoncision était encore prêchée par des apôtres qui n'étaient pas encore paulinistes.

Le Paul converti par révélation ne consulte personne de ceux qui avaient été chrétiens avant lui. Allard Pierson [1], dans le premier essai de critique radicale qu'ait donné la Hollande, a fort bien démontré à quel point cela était invraisemblable. Ainsi après la manifestation du Christ, Paul ne se serait pas rendu à Jérusalem afin d'y recueillir de plus amples renseignements sur sa vie et sur sa doctrine, il aurait choisi justement la direction opposée. Pierson imagina un parallèle pour illustrer ce problème, qui depuis lors est resté un des points les plus importants de la critique radicale [1]. Un jeune contemporain de Platon, originaire du Sud de l'Italie, en sa qualité de sophiste convaincu se réjouit de tout son cœur de la mort de Socrate par la ciguë. Quelques années plus tard la lumière se fait brusquement dans son esprit. Il comprend dès lors que la seule chose

1. *Bergrede*, 1878.

nécessaire est de penser, de sentir, d'enseigner, de vivre comme Socrate, de s'identifier complètement à lui. Que va-t-il faire ? S'embarquer au plus vite pour Athènes, où Platon et Alcibiade sont encore en vie ; s'informer auprès d'eux et de beaucoup d'autres de ce qu'a pensé Socrate, de ce qu'il a voulu, de ce qu'il a enseigné, de l'esprit qui animait les entretiens qu'il eut avec ses disciples ? Il n'en fait rien. Notre sophiste converti va en Egypte où il réside pendant trois ans ; dès lors, pendant toute la durée de sa vie, il ne fera plus que parler et écrire de Socrate, et un monde crédule le prendra pour l'autorité la plus compétente en tout ce qui concerne le sage grec, et pour l'interprète le plus digne de confiance de sa doctrine. Qui donc le croirait?

Dira-t-on [1] avec WEBER que c'est par son expérience intime que Paul avait été suffisamment instruit du salut apporté par le Fils de Dieu, de sorte qu'il n'avait nul besoin de recueillir, sur la vie extérieure de Jésus, des renseignements plus détaillés que ceux qu'il avait reçus à Jérusalem alors qu'il était encore persécuteur, ou à Damas immédiatement après sa conversion?

Il me semble qu'on peut répondre en posant une autre question :

Pour se renseigner sur la vie, le sort, la parole, l'œuvre et le caractère d'un personnage historique, n'est-ce pas une méthode très peu recommandable que de s'en rapporter à l'état d'esprit particulier de quelqu'un qui a persécuté et dévasté à l'excès la communauté de Dieu (1, 13)? Le néophyte, ancien ennemi converti en ami, se serait-il contenté des impressions reçues au cours de la période de sa vie

1. *Grundsäulen der Kritik des Neuen Testaments*, Würzbourg, 1922, p. 19.

pendant laquelle il était incrédule, alors précisément qu'il s'agissait d'une chose si importante?

Il me semble qu'ici l'interprétation orthodoxe flotte entre ces deux idées : la conversion de Paul est un fait qui dépasse toute explication naturelle, elle est le fruit d'une illumination et d'une intervention surnaturelles, mais d'autre part on s'efforce par tous les moyens de la logique et de la psychologie à la rendre aussi vraisemblable que possible. Weber pense à des calomnies que Paul combattrait ici : ses adversaires auraient insinué qu'après sa conversion il aurait effectivement rejoint les anciens apôtres à Jérusalem, qu'avant de partir en mission il y aurait été instruit pendant des années par Pierre et par d'autres, de sorte qu'il serait effectivement aussi un apôtre de la circoncision, mais qu'il l'aurait intentionnellement et par fraude caché aux Galates, afin de plus facilement les gagner à la foi chrétienne, à leur grand détriment. N'aurait-il alors pas été, demandons-nous, plus simple pour Paul de dire : Cela est une calomnie! Et quel motif les Galates attachés aux choses de l'esprit pouvaient ils avoir de faire confiance à ces calomnies? Paul n'avait-il pas déjà dans sa période préchrétienne persécuté des chrétiens bien qu'ils fussent encore attachés à la circoncision (I, 13, 23)?

A bien considérer les choses, l'argumentation de I, 11-24 ne signifie rien, parce que Paul peut aussi avoir été instruit par des personnes autres que des apôtres, et que déjà plus tôt il pouvait avoir entendu ou lu des renseignements à ce sujet. Il est vrai que quinze jours, c'était peu (I, 18), mais c'était suffisant pour permettre à Céphas de lui conter bien des choses; pour le permettre à d'autres aussi, quand bien même ils n'étaient pas des apôtres; de même à Jacques (I, 19). L'argumentation est quasi-historique, elle est effectivement un plaidoyer en faveur du caractère indé-

pendant de la prédication de Paul. L'auteur devait lui-même apercevoir combien il était difficile de faire admettre ce qu'il avançait ; c'est ce qu'on peut déduire de sa déclaration pathétique : « Or, ce que je vous écris là, Dieu m'est témoin que je n'y mens point (I, 20). »

Weber (p. 30) estime que ce serment n'a rien d'anormal ; au contraire, étant donné l'état d'esprit de l'apôtre, il le trouve parfaitement à sa place. Paul aurait en effet attaché tant d'importance aux événements qui ont suivi sa conversion parce qu'il voulait réfuter les calomnies de ses adversaires en Galatie.

Mais je demande : Qu'est-ce qui indique que la réfutation de bruits calomnieux de ce genre ait motivé la rédaction de notre épître ? Son objet est beaucoup plus général et sa portée beaucoup plus large. Telle qu'elle se présente à nous, elle est la forme catholisante et mitigée d'un écrit plus ancien qui devait être un plaidoyer très véhément en faveur du paulinisme, et qui en même temps voulait faire de la propagande pour cette doctrine. Cela résulte tout particulièrement de IV, 19 : « Mes enfants, pour lesquels de nouveau je suis en travail jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous. » J'aurai encore à revenir sur ce passage singulier.

Ce n'est pas sous la plume de Paul que nous nous attendions à trouver cette assertion : « Quand ce serait nous, ou bien un ange du ciel qui vous annoncerait un autre évangile que ce que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème » (I, 8, cf. I, 9)! Quand on fait état d'une révélation céleste, on affaiblit singulièrement sa position si on refuse au ciel le droit de donner de nouvelles révélations (Pierson, p. 101). Il est en outre très étrange dans une malédiction de se référer à une menace antérieure avec malédiction, comme l'auteur le fait en I, 9. La difficulté

s'explique quand on songe que l'auteur avait sous les yeux la malédiction de 2. Cor. XI, 3 s., où les lecteurs sont mis en garde contre quiconque pourrait annoncer un autre évangile. De 1 Cor. XVI, 22 il résulte que Paul a le pouvoir de maudire les apostats. En s'efforçant de réhabiliter l'apôtre, WEBER (p. 15 suiv.) le compromet encore davantage.

En I, 8 Paul se compterait lui-même parmi ceux qu'il englobe dans le prénom « nous ». Ensuite il faudrait imaginer une pause à laquelle l'aurait contraint son tempérament passionné; il aurait consulté les frères de I, 2, ses collaborateurs dans la rédaction de l'épître; ceux-ci auraient trouvé son expression trop forte, c'est pourquoi Paul continuerait au v. 9 en déclarant que lui-même maintient en tout cas ce qu'il a dit; c'est ce qui expliquerait la première personne du singulier : « Comme nous l'avons dit précédemment, je le redis maintenant » (I, 19). Avec cette tentative d'explication la deuxième malédiction devient quelque chose de monstrueux. Si l'on pouvait encore admettre la première en tenant compte des crises fréquentes de surexcitation auxquelles, s'il faut en croire la « critique » bien pensante, l'apôtre aurait été sujet, la deuxième malédiction, après un repos et un conciliabule avec les frères qui désapprouvaient une apostrophe aussi véhémente, serait la preuve d'un esprit rancunier et plein d'entêtement. Si au contraire on admet, comme je le fais, que l'épître est inauthentique, sortie de l'esprit d'un autre, cela s'explique par une affectation de rhétorique.

Ce n'est pas seulement la vocation de l'apôtre, c'est aussi le caractère de sa mission qui est présenté dans cette épître comme indépendant de toute influence humaine. Il n'a pas été officiellement institué apôtre par le collège des anciens apôtres; la révélation divine a été l'unique source de son évangile. Même un critique aussi peu radical

que Lietzmann concède dans son commentaire [1] : « Il faut reconnaître que l'apôtre se trompe au sujet de sa propre formation; en tous cas il avait déjà à Damas, et par l'intermédiaire des hommes, appris quelque chose de la vie de Jésus et de la foi des chrétiens ». Ce savant estime qu'il n'est guère admissible, du point de vue psychologique, que Paul ait, à l'heure même de sa conversion, eu l'intuition que sa vocation était l'apostolat parmi les Gentils. Le livre des Actes ne montre-t-il pas Paul se livrant régulièrement — sans résultat, n'importe — à une propagande missionnaire parmi les Juifs? D'après Actes IX, 19 ss., ce n'est pas après trois ans, mais après quelques semaines seulement que Paul se rend à Jérusalem; là Barnabé l'introduit dans la communauté; il la fréquente journellement jusqu'à ce que les adversaires juifs le menacent et que les frères le mettent en sûreté à Tarse. Il est donc supposé ici qu'un contact plus que superficiel a eu lieu avec la communauté de Jérusalem. C'est cette donnée de la tradition que l'auteur de l'épître cherche à rendre aussi inoffensive que possible. Sa visite de quinze jours à Jérusalem, où Paul rencontre seulement Pierre et Jacques, est identique à la visite aux anciens apôtres, mais réduite à un minimum, estompée et affadie. Cependant Paul n'aurait pu passer ne fût-ce que quinze jours avec quelques apôtres sans entendre parler de Jésus.

Quel est le motif qui a décidé Paul à se rendre à Jérusalem après 3 + 14 ans ? De nouveau notre épître donne à cette question une double réponse. Il le fait par inspiration d'en-haut, par révélation (II, 2), et il souligne qu'il a été « distingué dès le sein de sa mère et appelé par la grâce de Dieu » (I, 15); mais ailleurs il le fait de crainte

1 Hans Lietzmann, *An die Galater*[2], Tübingen, 1923, p. 7.

que sa prédication de l'évangile ne soit pas la bonne ou du moins qu'elle ne porte pas de bons fruits ; c'est pourquoi il désire s'entendre avec les apôtres au sujet de sa prédication (II, 2) ; il attache donc de l'importance à leur avis, et se rend chez eux de sa propre initiative.

Cette deuxième réponse nous surprend de la part d'un homme qui a reçu sa mission directement de Dieu et qui méprise tout le reste (I, 6 ss.); on ne voit pas alors ce que vient faire un conciliabule avec les autres. De même, on voit mal ce que l'auteur pense des anciens apôtres. Librement il soumet son évangile à leur appréciation (II, 2) ; il proclame qu'ils n'ont exercé sur lui aucune contrainte (II, 3,6) et qu'il lui ont donné la « main droite (en signe) de communion » (II, 9) ; ils étaient les meilleurs amis. Ailleurs il dit au contraire que dès l'origine il était au-dessus d'eux et qu'il n'a avec eux aucune communion (I, 12, 16 s., 18 s., 22) ; ce n'est pas aux hommes qu'il doit son apostolat. Il en vient même à cette sortie amère contre ceux « qu'on tenait pour notables ; ce qu'ils pouvaient être ne m'importe. Dieu ne fait pas acception de personnes » (II, 6[a]). Les rapports étaient manifestement tendus, surtout lorsque Céphas vint à Antioche et que Paul lui résista en face ; parce qu'il se conformait à « certains qui étaient venus de la part de Jacques » (II, 11 ss.). Avant leur arrivée « il mangeait avec les Gentils ; mais, quand ils furent venus, il se retira et se sépara, craignant ceux de la circoncision. Et à sa feinte s'associèrent aussi les autres Juifs, en sorte que Barnabé lui-même fut entraîné dans leur simulation. Or, quand je vis qu'il ne marchait pas droit selon la vérité de l'évangile, je dis à Céphas devant tous : Si toi qui es Juif, tu vis en Gentil et non pas en Juif, comment peux-tu contraindre les Gentils à judaïser ? »

Dans les milieux bien pensants on a voulu interpréter

les mots « ce qu'il pouvaient être ne m'importe » (II, 6) comme s'il s'agissait des faux frères de II, 4, parce qu'un tel mépris des anciens apôtres semblait impossible de la part de Paul [1]. Ici le désir tant d'éviter aux premiers apôtres une invective de la part de Paul que d'innocenter Paul d'avoir proféré cette invective a été l'inspirateur d'une exégèse incorrecte, absolument interdite par le contexte.

Ce Paul veut à la fois reconnaître et ne pas reconnaître la sentence des δοκοῦντες, ce qui semble une entreprise bien périlleuse. Les lecteurs en Galatie sont supposés savoir que les δοκοῦντες sont Jacques, Jean et Céphas (voir II, 6, 9), piliers qui sont honorablement distingués de la masse des simples croyants. Dans une séance spéciale (c'est ainsi que Lietzmann interprète correctement κατ' ἰδίαν), quand ils sont bien eux-mêmes, la communion de sentiments entre eux et Paul est parfaite.

On ne peut guère écarter la supposition que deux idées ont été amalgamées : d'une part, une tradition attestant des rapports tendus entre Paul et les anciens apôtres, d'autre part le désir d'un auteur postérieur d'effacer le souvenir de ces dissensions. Weber s'efforce d'atténuer le conflit ; en cela il s'avère digne fils de son Eglise.

En fait, l'épître, telle qu'elle se présente à nous, est un écrit catholique qui tient surtout à ne pas laisser subsister l'impression d'une division entre les deux parties. Mais quand Weber pense qu'un lecteur sans parti pris comprend aisément qu'avant d'accuser publiquement Céphas (II, 14), Paul l'avait averti en particulier, il devient évident que Weber est lui-même le contraire d'un lecteur sans parti

---

1. Weber, *Die Abfassung des Galaterbriefs*, p. 200 ; Gutjahr, *Die Briefe des H. Apostels Paulus*, I, Graz 1904, p. 215.

pris et qu'il plaide pour sauver l'impossible épisode de la réprimande de Céphas par Paul. Nous sommes tout d'abord surpris de voir Céphas se rendre à Antioche (II, 11) : aux termes de la convention (II, 9b) il devait opérer dans la circoncision. Weber assure que l'accord conclu entre Paul et les anciens apôtres avait un caractère secret; mais cette assertion ne trouve aucun appui dans le texte. Un recours à des entretiens particuliers qui auraient eu lieu entre Pierre et Paul ne se justifie pas davantage. Qu'on se garde de la critique romancée!

Les termes de l'accord sont exposés aux vv. II, 6b ss. : « Les notables ne m'ont rien imposé; mais, au contraire, voyant que j'ai été chargé de l'évangile du prépuce, comme Pierre (de celui) de la circoncision, — car celui qui a réalisé en Pierre l'apostolat de la circoncision a réalisé aussi en moi (celui) des Gentils — et reconnaissant la grâce à moi attribuée, Jacques et Céphas et Jean, ceux qu'on regardait comme colonnes, donnèrent la main droite à moi et à Barnabé (en signe) de communion, afin que nous fussions pour les Gentils, et eux pour la circoncision. » Ces versets soulèvent toutes sortes de problèmes. Comment faut-il se représenter cette division du travail parmi les Juifs et parmi les Gentils? S'agit-il d'une division géographique ou ethnographique? S'il s'agit d'une division géographique, que deviennent les Juifs de la dispersion? Si au contraire il s'agit d'une division ethnographique, comment le conflit auquel cet accord devait mettre fin ne va-t-il pas à chaque instant se rallumer? Pratiquement la convention ne pouvait être appliquée. Si elle avait été effectivement conclue, Paul n'aurait pas manqué d'en faire état devant ses Galates, et aucun judéo-chrétien n'aurait alors eu le droit de venir prêcher en Galatie. Paul a le privilège des principes de liberté, d'émancipation de la Loi; Céphas appar-

tient au judaïsme soumis à la Loi. Comment ce même Céphas pouvait-il alors tout à coup aller manger avec les Gentils d'Antioche (II, 12[a])? On eût certes pu lui reprocher d'avoir ainsi renié ses convictions judéo-chrétiennes. Lorsqu'à l'arrivée de ceux qui venaient de la part de Jacques il se retire et se sépare (II, 12[b]), il ne fait que ce qui lui incombait de faire, aux termes de l'accord ; on ne pouvait en tous cas pas dire des autres Juifs qui suivaient son exemple qu'ils « s'associèrent à sa feinte » (II, 13). Seul un pauliniste fanatique, un antinomiste radical pouvait qualifier ainsi la la conduite correcte des judéo-chrétiens.

Au verset suivant la faute reprochée à Céphas est recherchée dans quelque chose de tout différent. Tandis que jusqu'alors Céphas était présenté comme un homme mal affermi dans ses convictions, mais au fond plus large qu'il ne voulait le laisser paraître à ceux de Jérusalem, et qu'ainsi sa conduite était devenue fatale à d'autres qui, bien que circoncis, étaient au fond sympathiques à la liberté paulinienne, voilà que tout à coup on lui fait grief d'autre chose : Céphas voudrait contraindre les Gentils à vivre en Juifs! C'est là une chose dont le moins qu'on puisse dire est qu'il n'en avait pas encore été question. Après l'arrivée des Hiérosolymites Céphas ne vit plus à la façon des Gentils (II, 12[b], 13), et néanmoins Paul lui reproche : « Tu vis en Gentil. » La vérité de l'évangile (II, 14) « de Céphas » ne pouvait nullement souffrir du fait que cet apôtre restait attaché à la Loi juive, mais il n'en est pas de même de l'évangile de Paul. Jacques, dont les émissaires font une si profonde impression, n'est-il pas l'égal de Pierre et n'a-t-il pas avec Pierre et Jean donné à Paul la main droite (en signe) de communion? Il semble bien que l'opposition de Jacques à son égard soit plus tranchée que celle des deux autres.

En bon catholique, Weber estime que l'évangile de Paul

et celui de Pierre sont identiques dans le fond, c'est-à-dire dans la foi en Jésus-Christ qui « s'est donné lui-même pour nos péchés, afin de nous arracher au siècle présent (et) mauvais, selon la volonté de notre Dieu et Père » (I,4), ce qui pour un lecteur sans parti-pris résulterait justement de façon convaincante du reproche d'hypocrisie (II, 13) et des versets II, 15 ss. (p. 26). Mais le lecteur ne peut pas toujours *rester* sans parti pris quand on fait à son absence de parti pris des appels aussi fréquents et aussi pressants. Il commence à se dire que ce n'est pas à lui seul qu'il appartient d'être sans parti pris, et peu à peu il se rend compte du parti pris de l'exégète catholique qui n'a même pas remarqué, ou plutôt qui n'a pas *voulu* remarquer, qu'il est question tour à tour tantôt d'un unique et tantôt d'un double évangile. D'une part, quand on lit en I, 7 : « Non que ce soit un autre évangile », on se dit : il n'existe qu'un seul évangile, l'évangile du Christ ; ce qui en outre se donne pour un évangile, n'est qu'un faux ; il n'en peut exister d'autre que cet unique (I, 8 s.). C'est cet évangile unique que les Galates ont renié, Pierre s'en est dangereusement écarté, tandis que Paul est l'inébranlable champion de sa vérité (II, 5, 14) ; il n'a rien de commun avec la Loi et la circoncision. Quiconque enseigne ces deux choses retombe à ce qu'il y a de plus terre-à-terre, de plus antichrétien, c'est-à-dire de plus antispirituel (II, 9-11) et perd sa part en Christ : « Si vous vous faites circoncire, Christ ne vous servira de rien... Vous n'existez plus à l'égard du Christ, vous qui voulez être justifiés par Loi, vous êtes déchus de la grâce (V, 2, 4).

Mais cela n'est que l'une des deux séries de pensées, bien qu'elle s'étende sur toute l'épître ; elle alterne avec cette autre : il y a deux évangiles ; à côté du vrai il en existe un autre qu'ont adopté les Galates, et que Paul distingue

nettement du sien, de « l'évangile annoncé par moi » (I, 11 s.) qui est d'origine divine. Cette précision serait superflue s'il n'y avait aucune différence. Paul n'aurait alors pas eu besoin d'aller avec son évangile à Jérusalem (II, 2). Cet autre évangile qui impose la circoncision (II, 3) est propagé avec zèle (I, 7 et passim), et II, 17 parle même nettement « de l'évangile du prépuce et de celui de la circoncision. »

C'est que pour le pauliniste auteur de l'épître l'évangile de Paul est une chose parfaitement originale et indépendante, mais néanmoins dans son fond identique à celui des anciens apôtres En conséquence le Paul converti ne prêche pas la foi spécifiquement paulinienne, mais celle qu'il avait voulu exterminer alors qu'il persécutait encore les chrétiens soumis à la Loi : le christianisme en général (I, 23). L'évangile de Paul est combattu, mais seulement par des gens bornés et abjects. Paul a apporté l'*Evangile* et tous ceux qui ont des pensées droites ne peuvent que lui donner leur adhésion, tel est le véritable objet de l'épître.

La personne et la conduite de Pierre ne sont pour l'auteur qu'un moyen d'introduire le discours de l'apôtre des Gentils, discours qui n'a pu être prononcé sous cette forme, qui ne constitue pas un tout et qui ne traite pas de la question litigieuse, mais de la justification par la foi et de l'émancipation paulinienne de la Loi : nous perdons tout à coup de vue tant le théâtre de l'action que ses personnages : Antioche, Pierre, Barnabé, les Juifs et les émissaires de Jacques disparaissent, sans que leur disparition soit motivée d'un seul mot. Ce qui suit, Bruno Bauer [1] l'a justement appelé un résumé abstrait et maladroit de l'épître aux Romains. Après qu'en II, 11 ss. il a été parlé

1. *Kritik der paulinischen Briefe*, Berl. 1852, p. 25 ss

avec tant de mépris de ceux qui vivent en Juifs, on trouve étrange ce qui est dit en 15[a] : « Nous, de naissance nous sommes Juifs. » Cela n'est considéré comme un tel privilège dans aucun autre endroit de l'épître; et l'on trouve plus étrange encore la déférence à l'égard de cette idée juive d'après laquelle les Gentils seraient des pécheurs (« et non pécheurs d'entre les Gentils, » v. 15[b]). L'auteur a glané au hasard dans Rom. I et II quelques phrases sur l'état de péché des Gentils et en a fait une application maladroite.

On ne comprend pas davantage ce qu'il faut penser des « faux frères » de II, 4, dont il est parlé comme s'ils venaient espionner Paul sur son propre terrain : « Des faux frères intrus qui s'étaient glissés pour espionner la liberté que nous avons en Christ Jésus, afin de nous asservir. » Ils sont pourtant bien sur leur propre terrain; nous sommes à Jérusalem où la circoncision a droit de cité et où il ne saurait être question d'espionner la liberté de Paul. Il y a manifestement confusion avec une tradition selon laquelle des gens qui avaient espionné Paul dans son champ d'activité sont venus lui faire opposition à Jérusalem comme cela est relaté Actes XV, sans que ce chapitre ait nécessairement servi de modèle.

Nous avons vu que les anciens apôtres n'ont rien imposé à Paul (II, 6[b]). Effectivement, ils lui ont cependant imposé quelque chose : « Seulement que nous eussions souvenir des pauvres, ce que j'ai eu souci de faire » (II, 10). Ce passage serait mieux à sa place immédiatement après v. 6[b], ce qui indique un remaniement. En outre il est difficile d'imaginer que l'émancipation de la Loi et de la circoncision ait pu être achetée au prix de cette collecte. Il doit y avoir à la base le souvenir d'une collecte parmi les Gentils au profit des chrétiens de Jérusalem, collecte qui d'après Actes XXV, 17 (cf. Rom. XV, 25 s.) fut organisée

lors du dernier voyage de Paul à Jérusalem et qui semble anticipée en Actes XI, 28. La forme : « J'ai eu souci de faire » (ἐσπούδασα) trahit l'auteur tardif pour qui ce fait appartenait au passé, tandis que pour le véritable Paul il était encore en cours.

Il n'est guère possible, sur la foi de l'épître, de se faire une idée satisfaisante de la personne de Paul, même si l'on fait abstraction de son passé. Non pas que les données soient insuffisantes, mais parce qu'elles ne s'accordent pas entre elles et même parfois se contredisent formellement.

Paul défend avec ardeur l'indépendance de son apostolat (I, 1, 12, 16). Bien qu'il ne semble pas que personne la lui conteste, il demande qu'on le laisse en paix (VI, 17). Il ne connaît qu'un seul évangile (I, 6-9), l'évangile de Christ, et ne souffre pas qu'on force les Gentils à vivre en Juifs (II, 14); la Loi est une étape dépassée (III, 2 s.), le chrétien est émancipé de la Loi (III, 23-25; IV, 5) et les Galates sont insensés de vouloir vivre sous la Loi (III, 1; IV, 21); ceux qui le font méritent d'être exclus et rejetés (IV, 30); le circoncis est hors de Christ (V, 2, 4), et celui qui pense différemment à ce sujet est adversaire de la vérité (V, 7), est quelqu'un qui trouble (V, 10; cf. I, 7; III, 1; VI, 12); « ils devraient se faire châtrer ceux qui vous mettent en bouleversement » (V, 12); ils ont des idées de derrière la tête : « Tous ceux qui veulent faire agréable figure selon chair, ce sont ceux-là qui vous contraignent à vous faire circoncire, à seule fin de n'être point persécutés pour la croix du Christ. Car les circoncis eux-mêmes n'observent pas la Loi; mais ils veulent que vous soyez circoncis, pour tirer vanité de votre chair » (VI, 12 s.).

Mais voilà que tout à coup ce Paul, qui défend avec tant de feu l'idée qu'il se fait de la vérité chrétienne, qui n'admet à ce sujet aucune autre conviction, qui même ne sau-

rait imaginer aucune autre conviction, et qui se méfie de tous ceux qui pensent différemment, — ce même Paul est aussi d'accord avec les apôtres : il leur soumet son évangile (II, 2); il est le plus pacifique et le plus conciliant des hommes, reconnaît deux évangiles (II, 7 s.) et plane au-dessus de tous les conflits dogmatiques. « Plus n'est de Juif ni de Gentil..., car tous vous êtes un en Christ-Jésus » (III, 28). « Dans Christ-Jésus, en effet, ni circoncision ni prépuce ne valent, mais foi agissant par charité » (V, 6). « Car ce n'est point circoncision qui est quelque chose, ni prépuce, mais nouvelle créature. Et tous ceux qui suivront cette règle, paix sur eux soit, et miséricorde, et sur l'Israël de Dieu » (VI, 15 s.). Cette « règle » admet donc, au sein du christianisme seul et unique, des tendances divergentes, nomistes et antinomistes. Il est impossible de déclarer ces deux séries de pensées pour l'œuvre de Paul; la difficulté est résolue par l'hypothèse qui admet que l'œuvre d'un ardent pauliniste du camp marcionite a été mitigée par un pauliniste modéré catholisant.

Pour expliquer les attaques véhémentes auxquelles Paul se livre dans notre épître et auxquelles les épîtres aux Romains et aux Corinthiens ne nous avaient pas accoutumés, on a voulu alléguer que Paul aurait été en proie à une violente émotion et à une surexcitation nerveuse. Mais cela s'accorde mal avec les passages nombreux dont on est bien forcé de constater le calme et la modération. Nous venons de voir que l'auteur sait planer au-dessus des partis. Si nous lisons cet écrit du point de vue de la prétendue surexcitation nerveuse, nous sommes surpris de voir combien de fois le ton se tempère : après la tempête, le calme plat. Tranquillement, doucement même, Paul exhorte les frères (III, 15; IV, 12, 14, 19 s., 31; VI, 1, 18). Comment imaginer que pendant le peu de temps qu'il lui a fallu pour

dicter cette épître, l'apôtre ait pu tour à tour être surexcité à l'excès et parfaitement calme? C'est d'une psychologie invraisemblable. Comment faire cadrer les émotions violentes de la scène d'Antioche avec le tranquille intermède des explications de II, 15-21, immédiatement suivies de : « O insensés Galates! qui vous a ensorcelés » (III, 1)? Déjà après la sortie de I, 6-10, il était singulier de rencontrer au v. 11 le mot affectueux « frères ».

L'hypothèse d'un Paul nerveux n'apparaît pas suffisante pour expliquer les singularités de cet écrit. C'est pourquoi Weber nous offre une deuxième hypothèse complémentaire: les porteurs de l'épître étaient chargés d'en donner verbalement le commentaire indispensable. Cette échappatoire n'est pas nouvelle. Zahn [1] en a aussi fait usage sous la forme suivante : parmi les frères qui dans I, 2 sont présentés comme collaborant à la rédaction de l'épître, il y avait aussi des représentants des communautés des Galates, qui avaient rejoint Paul pour le renseigner sur les troubles qui s'étaient produits dans leurs milieux. Il est seulement dommage que les hypothèses de ce genre attestent plus d'ingéniosité que de construction solide; en tous cas les textes ne donnent aucune indication en ce sens. « Tous les frères qui sont avec moi » ne reparaissent plus dans la suite de l'épître. « C'est moi, Paul, qui vous le dis », affirme expressément V, 2. Dans les frères de I, 2 il ne faut pas voir autre chose que le pendant de 1. Cor. I, 1 : « Paul... et Sosthénès le frère », et de 2 Cor. I, 1 : « Paul et Timothée le frère ».

L'épître, dit encore Weber, contient quantité de communications qui nous semblent partiellement énigmatiques,

1. Th. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Galater* 2, Lpz. 1907, p. 8 s., 36.

mais à nous seulement, parce que nous sommes très imparfaitement informés des événements qui ont précédé sa rédaction, tandis que les Galates comprenaient aisément, entre autres, les allusions historiques (III, 1 ss.; IV, 12 ss.). En raisonnant ainsi on détourne l'attention du point essentiel qui a incité la curiosité de la critique radicale, et qui peut être formulé comme suit : bien des passages obscurs de l'épître aux Galates s'éclairent à la lumière des épîtres aux Romains et aux Corinthiens. Dans le passage I, 10 « Sont-ce des hommes que je veux persuader, ou bien Dieu », la tournure « persuader Dieu » semble inintelligible tant qu'on ne se souvient pas de 2. Cor. V, 11 : « Connaissant donc la crainte du Seigneur, nous persuadons les hommes, mais devant Dieu nous sommes à jour; cependant j'espère être aussi à jour dans vos consciences ». Mais le rapprochement explique qu'un auteur postérieur, écrivant sous l'influence de ce dernier passage où « persuader », ayant pour complément « les hommes » est à sa place, l'ait aussi rattaché au mot « Dieu » qui suit immédiatement.

Un cas analogue se présente en II, 17 : « Si, cherchant à être justifiés en Christ, nous sommes aussi trouvés pécheurs, Christ serait donc ministre de péché? » Voilà une bizarre conclusion que rien ne motive. Mais tout s'éclaire à la lumière du développement Rom. VI, 1-5, où l'on apprend que quiconque est en Christ une fois pour toutes mort au péché, ne peut plus vivre dans le péché, mais vit une vie nouvelle, étant mort et ressuscité avec Christ. En conséquence, quand un chrétien selon l'Esprit se trouve être encore pécheur, Christ, avec qui il ne fait qu'un, apparaît également comme ministre du péché. Ce n'est que par le recours à Rom. VI que Gal. II, 17 devient intelligible.

Un autre exemple se présente II, 19 s. : « Quant à moi, en effet, par Loi je suis mort à Loi, pour vivre à Dieu. Avec Christ je suis crucifié. Et ce n'est plus moi qui vis, mais vit en moi Christ ». En se soumettant à la Loi l'auteur a fait l'expérience qu'ainsi l'on n'aboutit à rien; c'est justement par ses préceptes que la Loi a produit le péché; l'expérience enseigne ainsi l'insuffisance de la Loi, cf. Rom. VII, 1-13. Il ne saurait donc être question d'un retour à la Loi. Paul est mort à la Loi; une connaissance plus approfondie de la Loi l'a amené à rompre avec elle. Celui qui, de nouveau d'après Rom. VI, 1-5, est mort avec Christ, vit en Dieu (Rom. VI, 11; VII, 4).

De même, il est impossible de comprendre par elle-même la question posée en III, 2 : « Est-ce par œuvres de Loi que vous avez reçu l'Esprit, ou par audition de foi ? » Mais quand on connaît Rom. X, 16 s. ; 1. Cor. I, 23 ; II, 2, on sait que certains cherchent le salut sur le sentier de la Loi, d'autres sur le sentier de la Foi. Nous lisons ensuite (III, 10) : « Car tous ceux qui sont sous le régime des œuvres de la Loi sont sous la malédiction, puisqu'il est écrit : Maudit soit quiconque n'est pas constamment fidèle à pratiquer ce qui est écrit dans le livre de la Loi ! » Lietzmann ajoute en parenthèse : « Cette pensée indispensable n'a pas été exprimée, parce qu'elle s'entend de soi ». A quoi je réponds : Elle s'entend de soi seulement pour ceux qui connaissent Rom. II, et le résumé qui en est donné en Rom. III, 20 : « Par œuvres de Loi aucun homme ne sera justifié devant lui. » En lisant uniquement III, 11 il n'est nullement aussi évident qu'il le semble à l'auteur, « que par Loi nul ne soit justifié devant Dieu. » Mais cela devient évident après lecture du passage cité Rom. III, 20 conjointement avec son contexte.

Autre exemple (III, 13) : « Christ nous a racheté de la

malédiction de la Loi, étant devenu pour nous malédiction, — puisqu'il est écrit : maudit soit quiconque est suspendu au bois. » LIETZMANN note de nouveau, sans bien se rendre compte des conséquences de sa remarque : « L'ensemble des idées développées 2. Cor. V, 21 est supposé connu des lecteurs, à défaut de quoi notre passage serait inintelligible. » Pauvres Galates qui ignoraient probablement 2. Cor. V, 21, et sûrement le commentaire qu'en a donné Lietzmann !

Le passage III, 19ª : « Qu'est donc la Loi ? En vue des transgressions elle a été ajoutée » exprime une idée qui n'est nullement motivée par ce qui précède. La Loi a-t-elle été ajoutée pour réprimer les transgressions ? Ou pour les augmenter ? Manifestement pour les augmenter. Mais cette idée ne devient intelligible que si l'on se souvient de Rom. V, 20 : « La Loi est intervenue pour qu'abondât la transgression ; mais où abondait le péché, a surabondé la grâce. » Ce sont les mêmes mots qui ont servi. Le passage de l'épître aux Romains a un caractère purement dialectique ; il y est question de *la* transgression, *du* péché ; dans l'épître aux Galates il y a le pluriel, il y est question de péchés particuliers. A propos de ce texte LIETZMANN fait une remarque intéressante : La pensée est exposée tout au long dans Rom. VII, 11-25, ici elle n'est que brièvement indiquée. « En vue des transgressions » signifie « pour augmenter les transgressions, » et selon Rom. IV, 15 ; V, 13 « pour leur donner le caractère du péché conscient, et montrer ainsi clairement que le chemin de la Loi ne mène à rien ».

L'auteur insère dans son argumentation des fragments de phrases empruntés à d'autres écrits. Quand il dit III, 11 : « Or, que par Loi nul ne soit justifié devant Dieu, c'est évident, » on demande : Qu'est-ce qui le rend évident ? Est-ce la nature de la Loi ? Ou la nature de l'homme ? Nul-

lement, il le sait de Rom. III, 20 : « ... que par œuvres de Loi aucun homme ne sera justifié devant lui. »

Les Galates, à qui l'auteur reproche plus sévèrement que toute autre chose de s'être asservis à la Loi, n'ont certes pas besoin d'être exhortés à ne pas abuser de la liberté (V, 13). Cela s'adresserait plutôt à des ultra-libertins. Mais on reconnaît là une formule venant de Rom. VII, 8-12, où la Loi, bien que bonne en elle-même, sert au péché d'incitatrice au mal. Les Galates doivent par la charité devenir serviteurs les uns des autres, de même que dans Rom. XIV, 1-15 c'est par la charité que la liberté est tenue dans les bornes. Toute la Loi est contenue dans ce seul précepte : Aimez votre prochain comme vous-mêmes, — pensée qui, à vrai dire, est déplacée et inintelligible en Gal. V, 14. Le passage Rom. XIII, 8-10 apporte plus de clarté : après l'énumération de plusieurs commandements particuliers, la charité y est à juste titre désignée comme l'accomplissement de la Loi. Mais comment l'auteur peut-il poursuivre au v. 15 : « Mais si vous vous mordez et vous mangez les uns les autres, voyez à n'être point les uns par les autres dévorés. » Dans ce développement il n'est nullement question de sentiments d'hostilité au sein des communautés, non plus que dans aucune autre partie de l'épître. Le passage s'explique par une réminiscence de 1 Cor. I, 10 ss. : « Je vous conjure, frères, par le nom de notre Seigneur Jésus-Christ, d'être tous d'accord, et qu'il n'y ait point parmi vous de divisions, que plutôt vous soyez unis dans le même sentiment et dans la même opinion. » Enfin quand l'auteur, après avoir énuméré plusieurs catégories de péchés, déclare : « A propos desquelles je vous déclare d'avance comme je vous l'ai déjà dit, que ceux qui font de ces choses-là n'hériteront pas le royaume de Dieu » (V, 21), — c'est en vain qu'on chercherait dans les parties qui précèdent le passage auquel il est

fait allusion. Delafosse dit justement : « On a l'impression que jamais pareils enseignements n'avaient encore été donnés aux Galates et qu'ils sont donnés pour la première fois. Le verset 21 présente l'instruction comme la réédition d'un enseignement oral. Or l'instruction elle-même se présente comme une nouveauté. Le verset 21 est une fiction. Et comme il fait partie intégrante de l'instruction, celle-ci est une fiction à laquelle Paul n'a pu avoir aucune part. » C'est dans 1 Cor. VI, 9 s. qu'on trouve ce qu'on a cherché en vain dans l'épître aux Galates. On y lit : « Ne sauriez-vous pas que ceux qui font tort n'auront point part au règne de Dieu ? Ne vous trompez point ; ni impudiques, ni idolâtres, ni adultères, ni efféminés, ni pédérastes, ni voleurs, ni escrocs, ni ivrognes, ni blasphémateurs, ni brigands n'auront part au règne de Dieu. » Il devient en même temps évident que les épîtres aux Romains, aux Corinthiens et aux Galates sont toutes destinées au même cercle de lecteurs, c'est-à-dire à l'Eglise chrétienne en général.

Que cet écrit ne soit une épître que pour la forme, et que sa destination soit effectivement beaucoup plus étendue, cela résulte aussi de II, 5 : « A ceux-là, pas même pour un moment, nous n'avons fait de concession, afin que la vérité de l'évangile subsiste pour vous. » Ce « vous » ne vise pas uniquement les Galates — il n'existait pas encore de communautés galates — et la pensée est celle-ci : Si Paul n'avait alors fait bonne garde, toute la chrétienté aurait reçu un évangile impur, teinté de judaïsme. On voit aussi au troisième chapitre que l'auteur s'adresse en fait à tous les croyants, à l'Église entière. Les Galates, y est-il dit, ont été convertis par la prédication du Christ crucifié (III, 1) ; ils ont reçu l'Esprit par la prédication (III, 2), et l'Esprit agit encore en eux : « Celui qui vous confère l'Esprit et qui opère miracles parmi vous, est-ce donc par œuvres de Loi

ou par audition de foi ? » (III, 5). Cela est en contradiction formelle avec la situation supposée par l'épître, selon laquelle Paul s'adresserait à des adeptes de la Loi, renégats de l'Esprit ; déjà en I, 6, il était dit que les Galates avaient renié Dieu et la vérité. Ainsi cette prétendue épître doit être considérée comme une règle à laquelle les chrétiens doivent se conformer, comme un canon (VI, 16) plutôt que comme le message d'un personnage réel adressé à un cercle réel de lecteurs, et traitant de rapports réels entre l'expéditeur et les destinataires.

Cela est aussi en partie reconnu par Loisy [1] qui écrit au sujet des épîtres pauliniennes : « Ces documents ne sont pas à comparer en tout point aux lettres communes que les découvertes archéologiques des derniers temps nous ont fait connaître, et qui sont dépourvues de toute prétention littéraire. Ni pour le fond ni pour la forme les épîtres de Paul n'appartiennent à cette catégorie... A vrai dire, les lettres adressées aux communautés sont de petits traités d'objet religieux et moral, plus étudiés sans doute, quant au fond et quant à la forme, que ne l'était la prédication orale de l'Apôtre. » Loisy avec autant de clairvoyance démêle ce que la situation supposée par l'épître aux Galates a de vague et d'abstrait quand il écrit à ce sujet : « On doit remarquer qu'il formule une accusation générale sans en spécifier l'objet, et qu'on peut lire l'épître d'un bout à l'autre sans savoir comment la soumission aux observances légales a été prescrite aux Galates, ni même si on la leur a directement ou indirectement recommandée. »

Un homme qui a bien mérité de la critique des épîtres pauliniennes est Delafosse [2], qui dans une série d'études a

1. *Les Livres du Nouveau Testament*, Paris 1922, p. 22, 28.
2. *Les Ecrits de Saint-Paul*, I-IV, Paris 1926-28.

attiré l'attention sur le remaniement qu'ont subi ces écrits, et tout particulièrement sur les parties marcionites qu'ils contiennent. Le billet très court de Paul qui selon Delafosse serait à la base de l'épître et qui dans sa traduction se distingue de l'autre texte par le choix des caractères typographiques, n'échappe nullement aux objections qu'à la suite de Bruno Bauer la critique radicale suisse et hollandaise a soulevées contre l'ensemble de l'épître. Tout d'abord, comment faut-il imaginer l'apôtre Paul rédigeant, en collaboration avec les frères qui sont avec lui, une lettre non pas pour une personne ou pour une communauté, mais pour *les* communautés de Galatie? Comment pense-t-on qu'une lettre ainsi adressée à plusieurs communautés à la fois soit arrivée à destination? Combien y avait-il de communautés et comment les trouver? On dira peut-être : La lettre a été confiée à un messager qui avait reçu les instructions nécessaires. Mais comment devait-elle circuler d'une communauté à l'autre ? Il n'est pas dit un mot de cet itinéraire. Toutes ces difficultés disparaissent dès qu'on imagine un écrit destiné à un cercle plus large, à une lettre ouverte, telle qu'on pourrait par exemple en écrire une « aux catholiques de Hollande », et en même temps disparaît aussi tout motif de recourir à l'humeur volcanique et tourmentée de l'auteur, pour expliquer tout ce qu'il y a d'abrupt et d'incompréhensible dans cette épître. S'il ne s'agit plus d'une véritable lettre, tout ce qu'il y a de personnel s'efface, et l'on peut définitivement renoncer à l'échappatoire du cercle intime de lecteurs au courant de bien des choses que nous ignorons. Il ne saurait alors plus être question d'auteurs et de destinataires informés réciproquement de leurs situations.

Quand on admet avec Delafosse (III, p. 48) que des communautés fondées par Paul en Galatie menaçaient de

se rallier aux prédicateurs de la circoncision, on maintient tout ce que la situation a d'invraisemblable. Les communautés seraient de fondation récente : « Je m'étonne que vous vous détourniez si promptement de celui qui vous a a appelés à la grâce du Christ pour un autre évangile » (I, 6). Quand Paul était avec eux, ils auraient voulu faire pour lui l'impossible (IV, 13 ss-) : « Vous savez que ce fut à cause d'une infirmité de la chair que je vous annonçai l'évangile pour la première fois. Vous n'avez témoigné ni mépris ni dégoût pour l'épreuve à laquelle ma chair vous soumettait, mais vous m'avez reçu comme un ange de Dieu, comme Christ-Jésus. Où donc est allé votre béatitude? Car j'atteste que si la chose avait été possible, vous vous seriez arraché les yeux pour me les donner. » C'est ici la vraie *crux interpretum*. Comment Paul a-t-il pu entreprendre un voyage missionnaire et opérer des conversions dans cette région de montagnes inaccessibles, alors qu'il était malade pendant toute la durée de son apostolat, et même affligé d'une maladie chronique ? On a proposé d'écarter l'idée d'une maladie, et de penser à des souffrances dues à des circonstances adverses, à des persécutions (Weber, p. 31). Ce n'est pas de cela qu'il est question. De plus, il n'est pas dit que Paul annonçait l'évangile aux Galates « malgré » ni « avec », mais « à cause d'une infirmité de la chair ». D'ailleurs, ce n'est pas sans une certaine vigueur, tant du corps que de l'âme, que l'on réussit à convertir un peuple étranger. Mais quand on pense à quelques textes de la première et de la deuxième épître aux Corinthiens (1 Cor. IV, 10 ; II, 3 ; 2 Cor, X, 10 ; XI, 30; XII, 10), on constate qu'il s'agit d'une simple réminiscence : la faiblesse physique est une chose dont Paul se glorifie. L'auteur tient à souligner vigoureusement la part que les Galates ont prise à sa faiblesse, et il verse dans l'exagération et l'affectation.

Comment l'idée de voir en Paul un ange de Dieu, ou même Jésus Christ en personne, idée qui ne pouvait guère se présenter d'elle-même, pouvait-elle venir à l'esprit de ces hommes, Celtes de race et de mentalité ? Ce n'était pourtant pas Paul lui-même qui la leur avait suggérée ! Mais alors, n'a-t-il donc rien fait pour détruire cette illusion? Et si l'apôtre, par sa prédication, a fait une si profonde impression sur l'âme de ces païens,comment sont-ils si aisément devenus la proie des zélateurs de la circoncision? Le point capital est que les lecteurs se seraient arrachés les yeux pour les lui donner si cela avait été possible (Bruno Bauer, p. 54, fait justement remarquer qu'ici le mot *nécessaire* serait seul à sa place). Quand on lit cette phrase, on a l'impression qu'elle s'adresse à un petit cercle d'amis intimes où des transports de ce genre peuvent à la rigueur s'expliquer. Mais n'oublions pas que cela est écrit à une communauté, et même *aux communautés* de Galatie ! C'est une nouvelle preuve du caractère fictif de l'épître. La conversion de ces communautés est représentée comme un miracle de Dieu, l'apôtre lui-même comme un être surhumain.

Dans le billet authentique de Paul tel que l'admet Delafosse il était dit que les Galates, en devenant chrétiens, s'étaient convertis au christianisme paulinien (I, 6-9). Aussi longtemps que Paul était avec eux, tout allait bien ; mais ensuite ils se sont promptement détournés, et brusquement se sont proposé, — non pas de-ci de-là un Galate isolé, mais à la fois tous les chrétiens paulinistes et spiritualistes, dans toutes les communautés de Galatie, — de se faire circonscrire et de devenir serviteurs de la Loi (I, 6, 4; XI, 21; V, 11), de sorte que toute son œuvre semble avoir été vaine. Qui donc a opéré cette transformation mystérieuse ? Ce sont quelques-uns qui l'ont sur la conscience et même un seul (I, 7; V, 10).

Le billet authentique admis par Delafosse comprend aussi le verset déjà cité IV, 19 qui appelle une discussion plus détaillée : « Mes enfants, pour lesquels de nouveau je suis en travail jusqu'à ce que Christ soit formé en vous ». Qui donc, pour l'amour du ciel, a pu avoir l'idée saugrenue d'un travail d'enfantement pour des enfants déjà une fois venus au monde ? Et, ce qui est plus fort, comment un homme peut-il se faire à lui-même l'application de cette figure ? Mais la figure semble beaucoup moins étrange quand on relit 1. Cor. IV, 14 s., où Paul se donne le titre de Père de la communauté, parce que c'est lui qui lui a donné la vie spirituelle. Notre passage IV,19 donne à l'apôtre le rôle d'une mère à l'égard de la communauté, et la figure devient intelligible comme conséquence de cette attribution; encore que cette conséquence ne puisse être considérée comme particulièrement réussie. Mais ce passage a une portée beaucoup plus grande. Il implique en effet que les Galates ne sont pas encore de ceux en qui le Christ est formé, c'est-à-dire qu'il s'agit encore de les gagner au christianisme paulinien. Comment auraient-ils pu renier le Christ une fois qu'il aurait été formé en eux ? Ils auraient alors, d'après les propres termes de Paul, été crucifiés avec lui; ce ne seraient alors plus eux qui vivraient mais Christ qui vivrait en eux (II,20).

Plusieurs passages de l'épître semblent attester qu'il a existé de cet écrit une rédaction plus courte, qui devait être plus originale. Or, on sait que Marcion en possédait une forme plus courte. Ses adversaires catholiques partaient de la supposition que Marcion avait mutilé, rogné et mitigé les épîtres de l'apôtre, afin de les faire concorder avec son propre système. Si les choses s'étaient effectivement passées ainsi, Marcion n'aurait certes pas manqué de gratter davantage pour supprimer des passages suscep-

tibles d'être retournés contre lui par ses adversaires. Marcion déclare dans ses *Antithèses* que l'évangile a été interpolé par les protecteurs du judaïsme afin de fondre la Loi et les Prophètes en un seul corps et de confectionner ainsi un Christ. Tertullien (adv. Marcionem IV, 4) dit lui-même : « J'affirme que l'évangile de Marcion est falsifié. Marcion affirme que le mien est falsifié. Qui décidera entre nous ? » Tertullien pense que le plus ancien est authentique, et que le plus jeune est mutilé. C'est pour cette raison que Marcion est un faussaire ! On voit que Tertullien part de ce qu'il veut prouver, et qu'il ne prouve rien. De même Marcion aurait affirmé que la collection catholique des épîtres pauliniennes a été faite dans l'esprit de ses adversaires, des catholiques judaïsants.

Tertullien (V, 3) accuse Marcion d'avoir introduit la négation dans la phrase II, 5 : « Nous ne leur cédâmes pas même un instant, par soumission ». Il est au contraire évident que des membres de l'Eglise latine ont gratté la négation pour des raisons dogmatiques, pour effacer l'opposition entre Paul et les anciens apôtres. Il en résulte que pour le moins en cet endroit Marcion avait le texte primitif. Marcion a donc le même droit d'être entendu que les autres témoins, et ses variantes doivent être appréciées d'après leur propre mérite.

Tandis qu'en I, 1 le texte catholique dit : « Paul apôtre non de la part d'hommes ni par homme, mais par Jésus-Christ et Dieu le Père, qui l'a ressuscité des morts », Marcion omet « Dieu le Père », de sorte qu'il lisait : « Jésus Christ, qui s'est ressuscité lui-même des morts ». Il n'est pas étonnant que l'Eglise catholique ait cru, pour des raisons dogmatiques, devoir intervenir ici.

Il reste que « Apôtre... par Jésus-Christ et Dieu le Père » fait une étrange combinaison.

Dans la *Theologisch Tijdschrift* de 1887, Van Manen a tenté une reconstruction du texte probable de l'épître aux Galates chez Marcion. Il en résulte que l'accusation portée contre Marcion d'avoir falsifié les textes ne peut être maintenue en un seul point. Pas une seule variante du texte de Marcion ne peut être alléguée comme un témoin à charge contre lui. D'ailleurs, quel motif aurait bien pu l'inciter à falsifier l'écrit qu'il avait découvert ? Avant lui personne n'avait cité l'épître comme un écrit apostolique faisant autorité. A son époque ce n'était pas encore un signe d'orthodoxie que de reconnaître les épîtres pauliniennes. Marcion a été le premier à le faire. Il collectionna un certain nombre de ces épîtres, donna à cette collection le nom *d'Apostolos* et lui attribua une autorité apostolique. C'est lui qui a été le fondateur du canon.

Marcion ne lisait pas les péricopes III, 6-9, 15-25, 29. Delafosse, qui attribue III, 6-9 au billet original de Paul, ne considère évidemment pas ces versets comme liés au contexte. Ils peuvent en effet être retranchés. Les versets 2-5 traitent de la supériorité de la Foi sur la Loi ; de même les versets 10 ss. Entre ces deux morceaux il a été interpolé : une référence à Abraham et une considération sur les liens qui rattachent les chrétiens croyants à Abraham, une citation de l'Ancien Testament ; tout cela pour plaire aux lecteurs judaïsants, qui voulaient aussi passer pour des fils d'Abraham ; et en contradiction avec le verset 16, où c'est Christ qui est la semence d'Abraham, et avec le verset 26, où les croyants sont appelés fils de Dieu (dans Marcion : fils de la Foi), et non fils d'Abraham.

De même, la péricope III, 15-25 rompt l'enchaînement logique de la démonstration, tandis que III, 26 se rattache fort bien à III, 14. La Foi, tel est le thème, est le seul fondement de la justification; elle n'a rien à voir avec la Loi

(v. 11); la Loi est une malédiction (v. 13). Dans l'interpolation, au contraire, une grande importance est attribuée à la Loi; on peut longtemps s'accommoder d'elle, elle est le pédagogue qui doit précéder et sans lequel la Foi ne saurait être imaginée. L'opposition des deux principes hostiles a été autant que possible atténuée par le rédacteur catholique qui aimait parler d'Abraham et qui mettait de l'eau dans le vin capiteux du paulinisme. La transition du v. 25 au v. 26 est fragile : « La Foi étant venue nous ne sommes plus sous le pédagogue. Vous êtes tous fils de Dieu par la Foi dans le Christ Jésus. »

Quand on s'est bien rendu compte de ce qui précède, il devient évident que le v. 29 est de la même main que les vv. 15-29, auxquels il est étroitement lié. Aux yeux de Van Manen, les trois passages que nous venons de citer constituent la preuve décisive qu'il a existé une épitre aux Galates plus courte, dont Marcion a fait usage.

Il ne saurait donc être question d'un billet original de Paul remanié par une main marcionite, billet qui reste hypothétique sous quelque forme qu'on le conçoive, et qu'on ne peut admettre sans se heurter à des objections très graves; mais il s'agit d'un écrit de tendance marcionite qui a subi un remaniement catholique.

Traduit par R. Stahl

III

LE STYLE RYTHMÉ DANS L'ÉPITRE A PHILÉMON

PAR

PAUL-LOUIS COUCHOUD

DANS une des conférences qu'il a faites à l'Institut Biblique de Rome, en janvier et février 1927, pour exposer ses théories sur le style oral et les nouvelles armes qu'elles doivent fournir aux exégètes orthodoxes, le R. P. Marcel Jousse s'est exprimé ainsi au sujet de saint Paul (d'après le compte rendu de la *Croix* du 3 février 1927) :

« L'*échevelé* et, au dire de quelques rationalistes, l'*incohérent* des épitres pauliniennes trouve son explication si l'on remet le grec en araméen. On est alors en présence d'une parole magnifiquement balancée et ordonnée selon toutes les règles — si caractéristiques — du style oral araméen. Saint Paul, comme tous les autres auteurs des Epîtres de notre Nouveau Testament improvisait donc en style oral araméen et était *décalqué* en grec selon les méthodes familières en Israël ».

Je voudrais vérifier cette assertion étonnante sur un exemple précis et essayer de répondre à ces trois questions :

1° L'auteur des épitres pauliniennes pensait-il en araméen ?

2° Improvisait-il en style araméen et était-il traduit en grec par un interprète ?

3° Composait-il en style rythmé ?

Je dirai tout de suite que je réponds non aux deux premières questions, oui à la troisième.

Elles reviennent à demander : qu'est au juste cet auteur?

Est-il un *rabbi*, récitant des sentences balancées, destinées à être apprises par cœur, comme le présente le P. Jousse ? Est-il au contraire un argumentateur grec, et, pour employer sans mauvaise part le terme courant à son époque, un *sophiste*, à la façon de Dion de Pruse ? Est-il, comme il le fait entendre lui-même, un prophète soumis à l'Esprit, à l'occasion un glossolale, en proie au langage automatique et inarticulé ? Dans ce cas, quels sont ses rapports avec les *nabi* de l'Ancien Testament ? Est-il un poète ? Alors, quel est son art poétique, si manifestement différent de tout ce que nous savons de la prosodie grecque?

L'étude de la forme littéraire dans laquelle se présentent les récits des évangiles a beaucoup éclairé l'interprétation de ces récits. Pour l'intelligence des épîtres il n'est pas moins important de déterminer aussi exactement que possible la forme littéraire dans laquelle elles sont coulées.

*
* *

Je prendrai pour exemple la petite épître à Philémon. Elle me paraît bien convenir à l'examen que je veux faire.

D'abord elle est, de toutes, celle où l'on s'attend le moins à trouver le style rythmé. C'est presque un simple billet adressé à un bourgeois de Colosses ou de Laodicée pour obtenir de lui l'affranchissement d'un esclave. Si nous trouvons dans ce billet les indices non équivoques d'un style rythmé,

il y aura forte présomption que le même style s'étend aux grandes épîtres dont l'objet est plus élevé et, l'on peut dire, plus lyrique.

Elle est aussi la plus courte de toutes. C'est aussi un avantage. Quand on extrait un fragment des grandes épîtres pour en surprendre le rythme, on ne sait pas avec certitude si les deux coupures qu'on a faites pour isoler le fragment ne sont pas arbitraires, si le rythme qu'on saisit se marque déjà avant le fragment considéré et se poursuit après lui. Ici nous avons un ensemble court mais entier. L'analyse peut facilement être complète.

Enfin notre billet, à cause de la précision même de son objet, n'est pas suspect de renfermer des interpolations. Un maître aussi prudent que M. Loisy admet aujourd'hui des interpolations dans les grandes épîtres [1]. Il va de soi qu'une analyse rythmique est terriblement compliquée si elle doit tenir compte d'interpolations possibles. La petite épître à Philémon est à l'abri de cette cause perturbatrice.

Lisons-la donc. Bien que nous ayons à nous attacher à la forme plus qu'au contenu, nous sentirons le charme religieux qui s'en exhale. Elle exprime un sentiment délicat : la répugnance à traiter un croyant en esclave. On a signalé le même sentiment chez les Mandéens [2], qui sont en quelque manière les frères aînés des chrétiens. Il a dû exister aussi, je pense, dans certaines confréries de mystères. Nulle part à coup sûr il n'a trouvé une expression plus profonde et plus exquise que dans la lettre de Paul.

---

1. *Revue Critique* 1927, p. 414.
2. Le P. Lagrange, *La gnose mandéenne et la tradition évangélique* dans la *Revue Biblique* 1927, p. 349.

I

Παῦλος δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ
καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός
Φιλήμονι τῷ ἀγαπητῷ καὶ συνεργῷ ἡμῶν
καὶ Ἀπφίᾳ τῇ ἀδελφῇ
καὶ Ἀρχίππῳ τῷ συστρατιώτῃ ἡμῶν
καὶ τῇ κατ' οἶκον σου ἐκκλησίᾳ·
χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ
πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Paul prisonnier du Christ Jésus
et Timothée, le frère,
à Philémon aimé, ouvrier avec nous,
à Apphia, la sœur,
à Archippos, soldat avec nous,
et à l'église qui est dans ta maison :
à vous grâce et paix de la part de Dieu,
notre père et celui du Maître Jésus Christ [1] !

Au lieu du terme habituel : *apôtre* de Christ Jésus, Paul se donne ici le titre assez bizarre de *prisonnier* de Christ Jésus. Reitzenstein y flaire un sens mystique; il cite à ce propos les *détenus* de Sarapis. La suite montre que Paul est prisonnier, au sens matériel. Il veut rappeler fortement à Philémon cet emprisonnement. C'est pourquoi dans une expression toute faite il remplace *apôtre* par *prisonnier*. Il

1. Le génitif κυρίου I. X. dépend de πατρός et non de ἀπό : Jésus est le véritable frère des hommes. (*Rom.* VIII. 29 etc.). Le mot κύριος indique que Jésus est aussi le Maître, dont Paul, Philémon, Onésime sont également les esclaves.

répétera au paragraphe III : *prisonnier de Christ Jésus* et deux fois insistera sur ses chaînes (δεσμοῖς). Toute la lettre est sous l'antithèse pathétique d'un prisonnier qui demande pour un autre la libération.

Le mot *Christ Jésus*, au début de la suscription, correspond à *Maître Jésus Christ* à la fin. Le même balancement se retrouvera aux paragraphes II (πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν, εἰς Χριστόν) VII (ἐν κυρίῳ, ἐν Χριστῷ) et dans la salutation (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ).

La gradation ascendante : συνεργῷ, συστρατιώτῃ aura pour pendant, dans la salutation, la gradation descendante : συναιχμάλωτος, συνεργοί.

L'idée de la fraternité, exprimée par ἀδελφός, ἀδελφῇ et par le rappel que Dieu est le père commun de Jésus et des fidèles sera un *leit-motiv* de la lettre.

L'idée de l'amour (ἀγαπητῷ) va être reprise au paragraphe suivant (ἀγάπην).

II

Après la bénédiction sacerdotale vient un autre morceau liturgique, l'*eucharistie*, remerciement à Dieu, sous forme d'un solide éloge de Philémon :

εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου πάντοτε
μνείαν σου ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου
ἀκούων σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν ἣν ἔχεις
πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους
ὅπως ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου ἐνεργὴς γένηται
ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ὑμῖν εἰς Χριστόν.
χαρὰν γὰρ πολλὴν ἔσχον καὶ παράκλησιν ἐπὶ τῇ ἀγάπῃ σου
ὅτι τὰ σπλάγχνα τῶν ἁγίων ἀναπέπαυται διὰ σοῦ ἀδελφέ.

Je rends grâce à mon Dieu constamment
et fais de toi mention dans mes prières
car j'apprends ton amour et ta foi,
envers le Maître Jésus, envers tous les saints :
que la foi à laquelle tu es associé soit agissante,
en connaissance de toute bonne action parmi vous, pour le Christ ;
car j'ai eu grande joie et consolation de ton amour
puisque les entrailles des saints ont été reposées par toi, ô frère !

Ce paragraphe, disons mieux cette strophe, a une architecture étudiée. Elle s'enchaîne à la suscription par les mots εὐχαριστῶ τῷ θεῷ qui reprennent, avec un sens inverse, les mots χάρις ἀπὸ θεοῦ. Elle est bâtie sur les deux termes *foi* et *amour* qui s'équilibrent souvent chez Paul. La *foi* est envers le Maître Jésus, l'*amour* envers tous les saints. L'ordre logique qu'emploierait la simple prose serait : « J'apprends l'amour que tu as envers tous les saints et la foi que tu as envers le Maître Jésus. » L'ordre rythmique unit d'une part l'amour et la foi, d'autre part les deux compléments, en les inversant (*chiasme*), ce qui fait une phrase mieux balancée mais moins claire :

J'apprends l'amour et la foi que tu as
envers le Maître Jésus (*foi*) et envers tous les saints (*amour*).

Puis deux lignes sont consacrées à la foi, autant à l'amour. Habile préparation de ce qui va suivre. La foi doit être agissante (ἐνεργής rappelle συνεργῷ de la suscription). Elle fait connaître la bonne action à accomplir (ἀγαθόν sera repris à la strophe IV).

L'amour est pratiqué par le bien-aimé Philémon, qui a déjà, selon l'expression biblique, reposé les entrailles des saints, c'est-à-dire soulagé des chrétiens. L'expression attend d'être reprise à la strophe VII. Le vocatif ἀδελφέ qui termine le mouvement est à une place qui serait incorrecte

dans la prose mais qui, dans l'ordre rythmique, prend une grande force expressive.

III

διὸ πολλὴν ἐν Χριστῷ παρρησίαν ἔχων ἐπιτάσσειν σοι τὸ ἀνῆκον
διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ
τοιοῦτος ὢν ὡς Παῦλος πρεσβύτης
νυνὶ δὲ καὶ δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ·
παρακαλῶ σε περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου
ὃν ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς
Ὀνήσιμον τὸν ποτέ σοι ἄχρηστον
νυνὶ δὲ καὶ σοὶ καὶ ἐμοὶ εὔχρηστον.

Aussi, ayant grande hardiesse en Christ pour te dicter le devoir,
je te supplie plutôt au nom de l'amour,
tel que je suis, ce Paul vieillard,
et aujourd'hui prisonnier de Christ Jésus :
je te supplie pour mon enfant
que j'ai engendré dans les chaînes :
Onésime, à toi jadis inutile,
aujourd'hui à toi et à moi bien utile.

Cette strophe s'enchaîne à la précédente par l'idée et le mot d'ἀγάπη, et aussi par les mots πολλὴν ἔχων qui reprennent les mots πολλὴν ἔσχον et même παρακαλῶ qui reprend, avec un autre sens, παράκλησιν.

Les quatre premières lignes font une belle antithèse. La position de Paul dans l'ordre chrétien (ἐν Χριστῷ) lui donne le droit de commander à Philémon ce qu'il faut faire. Il l'oublie. Il ne veut être qu'un chrétien quelconque, Paul tout court. Il ne fait appel qu'à la vertu d'amour. A ἐπιτάσσειν il oppose παρακαλῶ, à τὸ ἀνῆκον il oppose τὴν ἀγάπην, à l'idée contenue dans παρρησίαν (fière assurance de qui use de son

droit) il oppose la posture du suppliant. Le suppliant est un vieillard, comme Priam. Qui plus est, un prisonnier. Ainsi est ramené le δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ de la suscription.

Les quatre autres lignes sont consacrées à celui pour qui Paul supplie. C'est un nouvel initié ; dans la langue des mystères, un nouveau-né. En l'initiant, Paul l'a mis au monde. Tout prisonnier qu'il est il l'a enfanté dans les chaînes. Qui est-ce ? Le propre esclave de Philémon.

Les deux dernières lignes donnent le nom et l'accompagnent d'un jeu de mots parfaitement balancé. *Onésime*, qui vient de ὀνίνημι, ὀνήσω, je sers, je suis utile, veut dire profitable, utile. Onésime était, paraît-il, le mal nommé. Il va devenir le bien nommé :

> *Onésime*, à toi jadis *inutile*,
> aujourd'hui à toi et à moi *bien utile*.

Les mots antithétiques ἄχρηστον, εὔχρηστον sont placés de façon à faire une sorte de rime.

La conversion de l'esclave qui a rejoint Paul en prison a été, croyons-le, très sincère. Mais la lettre de Paul montre à l'évidence l'intérêt pressant qu'avait l'*inutile* Onésime à se faire chrétien. La suite indiquera qu'il était dans la terrible situation de l'esclave en fuite après avoir volé son maître.

IV

ὃν ἀνέπεμψά σοι αὐτόν
τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα.
ὃν ἐγὼ ἐβουλόμην πρὸς ἐμαυτὸν κατέχειν
ἵνα ὑπὲρ σοῦ μοι διακονῇ
ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου.

χωρὶς δὲ τῆς σῆς γνώμης οὐδὲν ἠθέλησα ποιῆσαι
ἵνα μὴ ὡς κατὰ ἀνάγκην τὸ ἀγαθόν σου ᾖ
ἀλλὰ κατὰ ἑκούσιον.

Je te le renvoie, lui,
autant dire mes entrailles.
Moi, je désirais le retenir près de moi
pour qu'à ta place il me servît
dans les chaînes de l'évangile,
mais sans ton avis je n'ai rien voulu faire
pour que ta bonne action ne fût pas comme par force,
mais de plein gré.

La strophe est liée à la précédente par le ὃν répété et par l'idée de l'enfantement.

Le mot poétique, mystique σπλάγχνα pour dire enfant est ici pour rappeler le σπλάγχνα de la strophe II et préparer le σπλάγχνα de la strophe VII.

Une antithèse est marquée entre ἀνέπεμψα, je le renvoie et κατέχειν (j'aurais aimé) le retenir (en prison avec moi); entre ἐβουλόμην, j'avais le dessein, le désir (de le retenir) et ἠθέλησα, j'ai eu la volonté (de n'en rien faire); entre κατὰ ἀνάγκην, par force et κατὰ ἑκούσιον, de plein gré.

Paul a eu l'envie de garder l'esclave à son service. En réalité c'est tout autre chose qu'il a résolu. La bonne action (ἀγαθόν) à laquelle il a fait allusion à la strophe II et qu'il demande ici à Philémon va être précisée.

V

τάχα γὰρ διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη πρὸς ὥραν
ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχῃς
οὐκέτι ὡς δοῦλον
ἀλλ' ὑπὲρ δοῦλον

ἀδελφὸν ἀγαπητόν
μάλιστα ἐμοί
πόσῳ δὲ μᾶλλον σοί
καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ.

Peut-être justement a-t-il été séparé une heure
pour que tu le recouvres éternellement,
non plus comme un esclave,
bien plus qu'un esclave,
un frère bien aimé,
surtout pour moi,
combien plus encore pour toi,
en la chair et en le Maître !

La strophe s'accroche à la précédente par l'inattendu ἐχωρίσθη qui reprend, avec un autre sens le mot χωρίς (séparément).

Pour désigner la fuite de l'esclave, crime capital, il ne peut pas y avoir d'expression plus atténuante que ἐχωρίσθη : il a été séparé (de toi). C'est un euphémisme inouï et charmant.

Au contraire, ἀπέχῃς est un mot très fort. C'est un terme de comptabilité. Dans l'épître aux Philippiens (IV, 18) Paul, après avoir rappelé que les Philippiens lui ont ouvert un compte de doit et avoir, dit : ἀπέχω πάντα, je donne reçu du tout. Il semble donc que Philémon va donner reçu à Paul et récupérer son esclave.

Mais le jeu des antithèses le frustre et l'attire au sublime, A πρὸς ὥραν s'oppose αἰώνιον, à δοῦλον s'oppose ἀδελφὸν, à ἐν σαρκί s'oppose et s'ajoute ἐν κυρίῳ. Un esclave ? Un inutile esclave ? Laissons cela ! Philémon va recouvrer pour l'éternité plus qu'un esclave, un frère, uni à Paul et à lui par l'ἀγάπη, un frère de chair et un frère mystique. Ces choses sont dites sur un rythme court, presque haletant. Si la

phrase était de simple prose, elle serait inorganique et atrocement surchargée. Remise en rythme, chaque petite ligne éclate au-dessus de la précédente.

VI

εἰ οὖν με ἔχεις κοινωνόν
προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ·
εἰ δέ τι ἠδίκησέν σε ἢ ὀφείλει
τοῦτο ἐμοὶ ἐλλόγα·
ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί
ἐγὼ ἀποτίσω·
ἵνα μὴ λέγω σοι
ὅτι καὶ σεαυτόν μοι προσοφείλεις.

Si donc tu me tiens pour associé,
reçois-le comme moi ;
s'il t'a fait un dommage, s'il a une dette,
porte-le à mon compte :
moi Paul j'écris de ma main
moi je paierai...
pour ne pas te dire
que tu es mon débiteur, même de ta personne !

La strophe se lie à la précédente par l'idée de fraternité (κοινωνόν rappelant ἀδελφόν et reprenant κοινωνία de la strophe II) et par προσλαβοῦ, accueillir, qui s'oppose à ἀπέχῃς, donner reçu.

En vertu de la fraternité mystique Paul se substitue à l'esclave coupable. Il le rachète de quelque façon, comme Christ rachète les hommes. C'est à Paul que Philémon fera grâce. C'est Paul qui paiera les dommages ou les dettes dont l'esclave est redevable. Les termes de comptabilité reparaissent : ὀφείλει, avoir une dette, ἐλλόγα, porter sur un

compte, ἀποτίσω, solder un paiement. Il semble que Paul donne par écrit l'aval le plus régulier.

Mais la strophe se termine par un sourire. Dans l'ordre vrai des choses Philémon est le débiteur de Paul. Il lui doit sa propre personne, c'est-à-dire que Paul en lui donnant la foi lui a donné naissance, l'a mis au monde. Le crédit de Paul balance largement le débit d'Onésime. C'est ce que marque le jeu de mots ὀφείλει, προσοφείλεις.

VII

ναί ἀδελφέ
ἐγώ σου ὀναίμην ἐν κυρίῳ·
ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα ἐν Χριστῷ.
πεποιθὼς τῇ ὑπακοῇ σου ἔγραψά σοι
εἰδὼς ὅτι καὶ ὑπὲρ ἃ λέγω ποιήσεις.
ἅμα δὲ καὶ ἑτοίμαζέ μοι ξενίαν.
ἐλπίζω γὰρ ὅτι διὰ τῶν προσευχῶν ὑμῶν
χαρισθήσομαι ὑμῖν.

Eh oui, frère,
que de toi je tire, moi, profit, en le Maître !
Repose mes entrailles, en le Christ !
Sûr d'être obéi je t'écris,
sachant que tu feras au delà de ce que je dis.
En même temps prépare-moi un gîte,
car j'espère que par vos prières
je vous serai accordé.

La strophe continue la précédente par le mot : *oui*, le sourire du début, et les deux mots, ἔγραψα, λέγω qui reprennent, avec un autre sens, ἔγραψα, λέγω.

Le vocatif ἀδελφέ, *leit-motiv*, ouvre cette strophe comme il a clos la strophe II. Le verbe ὀναίμην, optatif moyen de

ὀνίνημι, (*puissè-je tirer profit pour moi-même* !) contient un subtil jeu de mot. Il est la racine même du nom Onésime. Paul, renonçant à être le créancier de Philémon, veut au contraire tirer profit de lui. Et ce profit est justement... Onésime.

La tournure biblique : *Repose mes entrailles* est reprise de la strophe II. Philémon, qui a reposé les entrailles des saints, reposera celles de Paul. Puisque Paul a dit que ses entrailles, c'est Onésime, l'application n'est pas ambiguë.

Bien qu'il se soit interdit de donner un ordre, Paul prononce à mi-voix le mot d'*obéissance*, qu'il enveloppe dans une adroite flatterie. Il fait enfin espérer sa propre libération et sa propre arrivée chez Philémon, sur les pas de l'esclave régénéré.

Les prières de la maison de Philémon pour Paul font écho aux prières de Paul pour Philémon, à la strophe d'eucharistie. Le mot final χαρισθήσομαι est choisi avec bonheur. Il rappelle la χάρις de Dieu qui a été invoquée dans la suscription et celle de Jésus qui va être invoquée dans la salutation. Par un effet concerté de la grâce divine, Paul sera accordé à Philémon comme Onésime aura été accordé à Paul. La grâce est le corps de la lettre, comme elle en est le commencement et la fin.

VIII

ἀσπάζεταί σε Ἐπαφρᾶς
ὁ συναιχμάλωτός μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,
Μάρκος, Ἀρίσταρχος,
Δημᾶς, Λουκᾶς,
οἱ συνεργοί μου·
ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ
μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν·
ἀμήν.

Epaphras t'embrasse,
captif avec moi, en le Christ Jésus,
Marc, Aristarque,
Démas, Loukas,
ouvriers avec moi.
Que la grâce du Maître Jésus-Christ
soit avec votre esprit !
Amen.

Dans la salutation, outre les balancements que j'ai déjà signalés, συναιχμάλωτος, συνεργοί, — ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, on peut remarquer le groupement des noms par assonnance : Μάρκος, Ἀρίσταρχος, — Δημᾶς, Λουκᾶς. Le mot *amen*, retranché à tort par certains éditeurs, est donné par les meilleurs manuscrits.

Telle est cette petite épître, flacon plein de parfum chrétien, clochette d'argent qui rend un son noble et mystérieux.

*
* *

Un premier point me semble hors de doute. L'auteur de cette épître ne pensait pas en araméen.

Il fait l'usage le plus fin de la langue grecque. Il glisse ou appuie sur le clavier avec justesse. Il touche avec précision des mots assez rares. Il sait pivoter malicieusement sur un ἵνα. Il noue un jeu de mots élégant et tenu tel que ὀφείλει, προσοφείλεις ou encore : Ὀνήσιμον, ἄχρηστον, εὔχρηστον, ὀναίμην. Ce ne saurait être le fait ni d'un interprète adroit ni d'un auteur qui traduirait sa pensée dans une autre langue. Vu de l'épître à Philémon, saint Paul est, dans toute la force du terme, un écrivain grec.

Il faut dire plus. Comme Rudolf Bultmann (1) et d'autres

1. *Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* Goettingen, 1910.

l'ont démontré, il connaît et il manie les procédés de la rhétorique asiatique, tels qu'ils étaient en usage soit chez les conférenciers étincelants qu'on appelait les *sophistes*, soit chez les prédicateurs religieux, apôtres du cynisme et du stoïcisme, qui avaient créé l'éloquence populaire de la *diatribe*.

Dans notre brève épître se rencontrent quelques-uns de ces procédés : l'antithèse, la gradation, la *paronomase* qui est le jeu de mots, l'*anaphore*, renforcée par l'*asyndète*, consistant à répéter le même mot en tête de deux membres de phrase, juxtaposés sans particule de liaison (ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα..., ἐγὼ ἀποτίσω). Dans cet exemple :

Ὀνήσιμον τὸν ποτέ σοι ἄχρηστον
νυνὶ δὲ σοὶ καὶ ἐμοὶ εὔχρηστον

l'analyse rhétorique montrerait outre le jeu de mots sur Ὀνήσιμον deux antithèses (ποτέ, νυνί; — ἄχρηστον, εὔχρηστον) une gradation (σοι, καὶ σοὶ καὶ ἐμοὶ) enfin un *parison*, c'est-à-dire deux membres de phrases de longueur égale, disposés symétriquement.

Pourtant l'analyse rhétorique, si poussée qu'elle puisse être, ne donne pas la clef de ce style. Il manque à l'auteur l'élément essentiel de la rhétorique grecque : la période, et l'élément essentiel de la prose d'art : la clausule métrique. Considérées comme périodes, ses phrases sont barbarement construites, mal centrées, outrageusement rallongées. Pour qui vient de lire un orateur grec elles n'ont rien de la cadence grecque. D'autre part elles ignorent les clausules métriques dont la prose antique orne la chute des périodes et que le style appelé *commatique* introduisait jusqu'à l'intérieur des phrases. Les efforts qu'on a faits pour trouver

des clausules chez Paul sont restés infructueux (1).

Donc, tout chargé qu'il soit d'éléments empruntés à la rhétorique d'Asie, le style paulinien est foncièrement irréductible à cette rhétorique. Pour en être certain, il suffit de lire, après l'épître à Philémon, un des prédicateurs postérieurs, comme Grégoire de Nysse qui, eux, ont subi complètement l'influence de la sophistique (2). La différence saute aux oreilles. Il y a de particulier à notre auteur, outre le génie, une direction intérieure tout autre qu'il faut essayer de définir.

*
* *

On remarque aisément que l'épître à Philémon se divise en huit couplets de longueur égale, composés chacun de huit lignes sensiblement égales. Chaque ligne fait un élément du sens et peut être suivie d'une légère pause respiratoire. Chaque couplet fait un petit tout et comporte une pause à la fin.

Le premier est la suscription, achevée en bénédiction. Le second est l'eucharistie. Au troisième, Paul prie Philémon au sujet d'Onésime. Au quatrième, il lui renvoie l'esclave. Au cinquième, il lui fait entendre que l'esclave ne doit plus lui être qu'un frère. Au sixième, il donne sa caution. Au septième, il enlève le consentement de Philémon. Le dernier est la salutation.

Ces couplets que le P. Jousse appellerait des récitatifs peuvent être appelés, au sens large, des strophes.

Un fait curieux et certain c'est que d'une strophe à l'autre il y a des résonnances, des échos préparés et attendus, des

1. Par exemple H. J. Rose, *The Clausulae of the Pauline corpus* dans *Journ. of Theol Studies*. oct. 1923, p. 17-43.
2. L. Méridier, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*. Paris, 1906.

mots et des idées qui reviennent à dessein. Je les ai signalés au cours de la lecture.

Un autre fait contrôlable, c'est que chaque strophe, bien qu'autonome, est presque toujours engrenée à la précédente par la reprise discrète, d'une idée ou, plus souvent, d'un mot, dont le sens pourra être changé (χάριτ, εὐχαριστῶ ; — πολλὴν ἔσχον, πολλὴν ἔχων ; — χωρὶς, ἐχωρίσθη, etc.)

Ces trois caractères : divisions en strophes, échos de l'une à l'autre, accrochage de l'une sur l'autre, sont profondément étrangers à la prose grecque. Celle-ci a soin de varier les pauses. Elle évite la répétition à distance des idées et des mots et la reprise illogique des mots à proche intervalle. Du point de vue de la prose grecque les trois caractères que j'ai définis sont des fautes insupportables.

Mais ils font ensemble un autre système qui a en soi sa force d'expression et sa beauté. Alors que la prose trace à chaque instant son chemin et compose d'une façon qu'on peut dire linéaire, l'autre composition occupe d'avance un volume de temps divisé, où elle distribue son thème à la manière de la composition musicale. Ce qui était monotonie devient mesure, ce qui était répétition, rythme, ce qui était gaucherie, subtil agencement.

Il est facile de reconnaître ici les lois de la poésie sémitique. La strophique paulinienne rappelle celle des grands prophètes de l'Ancien Testament. La résonnance en écho est ce qu'on appelle, en prosodie hébraïque, la *responsio*. L'enchaînement par mots-pivots dont le sens tourne est ce qu'on appelle la *concatenatio*. Le retour, à la fin d'un développement, d'un mot qui était au début (χάρις, χαρισθήσομαι, χάρις) est l'*inclusio*. Dans ses belles traductions du livre d'Isaïe et du livre de Jérémie, le P. Condamin a marqué les divisions des strophes et imprimé en caractères gras les mots qui sont liés, d'une strophe à l'autre, par *inclusio*,

responsio ou *concatenatio*. J'imagine une traduction des épîtres pauliniennes faite sur le même principe. Elle serait décomprimée, aérée, pleine de vigueur et de secrète harmonie.

L'auteur ne viole certaines règles de la prose oratoire que pour se plier à d'autres lois. Il soumet la phrase grecque au métronome hébreu.

Mais là, de nouveau, il faut marquer où il s'arrête. Il lui manque l'élément essentiel de la composition sémitique : le parallélisme. Il est trop prompt et trop net, trop grec enfin, pour s'alentir à ce redoublement de la pensée qui est le signe distinctif du récitateur sémite. Il suffit de comparer un couplet paulinien à une strophe manifestement décalquée d'un original sémitique, comme on en trouve dans l'évangile de Matthieu, pour sentir que l'auteur n'est pas simplement un rythmeur sémite dépaysé.

Qu'est-il donc? Un créateur. A mi-chemin entre Jérémie et Dion de Pruse il fait naître une forme littéraire nouvelle. Il retient dans son esprit des schèmes rythmiques venus de la Bible et il les emplit avec les brillantes ressources de la rhétorique grecque.

*
* *

Peut-on parler à son sujet de style oral? Le P. Jousse définit par ce terme un style rythmé, agencé de manière à être conservé par la mémoire.

Je crois probable que les schèmes rythmiques dont notre auteur s'empare ont leur origine dans le style oral. Mais il est bien évident qu'au moment où il compose l'épître à Philémon, il ne songe pas à la confier à la mémoire. Il la confie au papier. Sa parole ou sa pensée sont mises immédiatement par écrit. Il faut donc parler d'un style écrit.

Pourtant, si on y réfléchit, il paraît étrange que, pour écrire une simple lettre à un ami, un auteur ait employé une forme rythmée si étudiée et, malgré la familiarité, si solennelle. La suscription nous apprend que l'épitre est destinée aussi à l'église qui est dans la maison de Philémon. Je crois qu'il faut aller plus loin. Elle est destinée à d'autres églises encore. Sous la forme discrète d'une leçon particulière, elle donne un enseiguement dont tous les chrétiens peuvent tirer avantage. Ce qui arrivera en réalité : que cette épître avec les autres entrera au trésor commun des églises et sera lue à haute voix indéfiniment, à travers les siècles, a été pressenti, dans une certaine mesure, par l'auteur. Le style rythmé est, là aussi, en fin de compte, un appel à l'oreille, un secours à la mémoire.

Je suis amené à poser une question plus profonde.

Derrière cette forme littéraire neuve qui ne vient entièrement ni d'Asie ni de Palestine et qui est une puissante création, qu'elle est la volonté qui se révèle?

La réponse est assez claire. Une telle forme ne peut avoir de raison d'être que de donner en grec un pendant aux anciennes écritures inspirées.

Ce serait une vue superficielle de penser que les livres du Nouveau Testament ont été réunis comme par hasard, opposés ou ajoutés tardivement à ceux de l'Ancien. De leur propre voix ils réclament leur place parmi les livres sacrés. La forme littéraire, plus révélatrice que n'importe quelle déclaration, en est la preuve.

Si les épîtres pauliniennes ont transporté en grec le rythme et le ton des anciennes prophéties vénérables, c'est que l'auteur a voulu donner au monde entier de nouvelles écritures inspirées et qu'il a senti en soi assez de force, d'audace et d'inspiration pour réaliser un tel dessein.

IV

L'ÉVANGILE DE MARC A ÉTÉ ÉCRIT EN LATIN

PAR

PAUL-LOUIS COUCHOUD

Saint Ephrem[1] dit que l'évangile de Marc a été composé en latin. Cette affirmation n'est liée à aucun intérêt doctrinal. Elle n'est contredite, à ma connaissance, par aucun témoignage ancien.

En tête de beaucoup de manuscrits des évangiles se trouve une notice qui fait savoir que l'évangile de Marc a été écrit en latin (ῥωμαιστί) [2]. En suscription à la vulgate syriaque (*Peschitto*), à la version syriaque héracléenne et à plusieurs manuscrits grecs [3] on lit que l'évangile de Marc « a été écrit en latin, à Rome : ἐγράφη ῥωμαιστὶ ἐν Ῥώμῃ ». Je me propose de rechercher si ces renseignements sur la langue originale de l'évangile de Marc sont exacts.

L'origine romaine de cet évangile est admise par la plu-

---

1. *Evang. concord. expositio*, éd. Mœsinger, p. 286.
2. H. von Soden. *Die Schriften des Neuen Testaments*, 2e éd. Göttingen, I, p. 297 [51].
3. Entre autres deux manuscrits de la Bibliothèque Barberine de Rome (actuellement à la Bibliothèque du Vatican) 160 (Sod. ε 213) et 161 (ε 1005), d'après H.-B. Swete, *The Gospel according to St Mark*, 3e éd., London, 1920, p. XLI.

part des critiques [1]. Or, si à Rome le grec était familier à beaucoup de gens de toutes les classes, le latin était cependant la langue la plus généralement parlée. Normalement un ouvrage composé à Rome et destiné en premier lieu, à des gens de Rome devait être en latin.

Il est vrai que les plus anciens documents de l'Eglise romaine qui soient venus jusqu'à nous, la lettre de Clément, le Pasteur d'Hermas, les apologies de Justin sont en grec. Mais la lettre de Clément est adressée à des Grecs. Hermas, était selon toute apparence, un esclave grec. Le grec était la langue maternelle de Justin et les empereurs auxquels il s'adressait avaient une chancellerie grecque. Il n'est pas prouvé par ces exemples que le grec fut la langue exclusive, ni même principale, des groupes chrétiens de Rome.

L'original de Marc est-il grec ou latin ? Seul l'examen du texte peut en décider. Et il n'y suffit pas d'un coup d'œil.

En 1914, H. C. Hoskier, surpris des divergences anormales des textes grecs, émit l'hypothèse que l'évangile avait été écrit à la fois en deux langues. L'auteur en aurait donné simultanément deux éditions, une latine et une grecque [2]. Cette hypothèse n'est qu'un compromis. A supposer qu'une traduction eût été faite dès la première heure, ce que rien n'assure, il n'en resterait pas moins qu'un des deux textes était l'original, l'autre la traduction.

Il s'agit de comparer entre elles les plus anciennes formes latines et les plus anciennes formes grecques de Marc qui nous soient parvenues.

---

1. Voir en particulier B.-J. Bacon, *Is Mark a Roman Gospel?* (Harvard Theol. Studies), 1919.

2. H. C. Hoskier *Codex B and its Allies*, London, 1914, Part. I, p. 126, 172. — M. Robert Stahl a le premier attiré mon attention sur la possibilité d'un original latin de Marc.

Parmi les latines, les plus anciennes sans conteste, sont celles qu'on désigne par les lettres *k* et *e*.

k Codex Bobiensis (IV^e^ ou V^e^ siècle) à la Bibliothèque Nationale de Turin. Il contient la seconde moitié de Marc (VIII à XVI) sauf quelques lacunes dans le chapitre VIII. Edition J. Wordsworth et W. Sanday (*Old-latin biblical Texts* n° II) Oxford, 1886. Nouvelle collation par C. H. Turner et F. C Burkitt (*Journal of theological studies*, octobre 1903). Edition phototypique, Turin, 1913.

e Codex Palatinus (V^e^ siècle) au Palais épiscopal de Trente. Il contient Marc I, 21-VI, 9 (quelques lacunes) et de courts fragments des chapitres VII-XIII. Edition. C. Tischendorf. *Evangelium palatinum ineditum*, Leipzig, 1847. Etudié par H.-G. Vogels. *Evangelium palatinum*, Münster, 1926.

Ces deux manuscrits donnent pratiquement le même texte. On l'appelle « africain » parce que c'est celui dont se servait saint Cyprien, au milieu du III^e^ siècle [1] et bien que son origine africaine ne soit pas autrement prouvée. C'est le seul qu'il soit utile de comparer au texte grec. Les autres anciennes versions latines ont pu retenir quelques éléments du texte « africain » mais elles ont été manifestement conformées au grec. Pour elles, la question d'antériorité ne se pose pas.

Le texte latin qui sera examiné est celui de *e* pour Marc I, 21-VI, 9, celui de *k* pour Marc VIII, 9-XVI, 8. Il ne sera pas fait état des parties de l'évangile qui manquent dans ces deux manuscrits.

Parmi les formes grecques, les plus anciennes paraissent être celles que donnent les manuscrits B, D et W :

---

1. Ce qui a été démontré par W. Sanday (*Old-latin biblical texts*, n° II p. XLII-XLVII) et par H. von Soden. *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians*. Leipsig, 1909, p. 106-220.

B *Codex Vaticanus* (IVe siècle) à la Bibliothèque du Vatican. Edition Vercellone et Cozza, Rome 1868. Edition phototypique *Codices e Vaticanis selecti*, IV, *Nouum Testamentum*, Milan, 1914.

D *Codex Bezae* gréco-latin (Ve ou VIe siècle) à la Bibliothèque de l'Université de Cambridge. Edition phototypique *Codex Bezae Cantabrigensis*. Tome II, Cambridge 1899.

W *Manuscrit de Washington* (Ve siècle) à la Bibliothèque de Washington. Collation de H A. Sanders *The Washington manuscript of the four Gospels* (*University of Michigan Studies* IX) New-York 1912. Edition phototypique 1913.

Les textes fournis par ces trois manuscrits présentent dans Marc des divergences bien plus nombreuses et accentuées que dans les autres évangiles. Ils donnent l'impression de trois versions différentes qui auraient été plus ou moins corrigées l'une sur l'autre [1].

D'autres manuscrits grecs présentent des leçons significatives. Je ne retiendrai ici que les deux suivantes :

Θ *Evangiles de Koridethi* (VIIe ou IXe siècle) à Tiflis. Edition de G. Beermann et C. R. Gregory, Leipzig 1913.

Ψ *Codex Laurensis* VIIIe ou IXe siècle) au Mont Athos (Laura). Edition de K. Lake *Texts from Mount Athos* (*Studia biblica et ecclesiastica*, vol. V, part II), Oxford 1902.

De deux versions mises en regard, l'une latine, l'autre grecque, il peut sembler facile de décider où est l'original, où est la traduction. En fait c'est assez délicat. Le grec et le latin se calquent fort bien l'un sur l'autre. Il faut une pesée minutieuse de quelques passages choisis et un dénombrement des caractéristiques générales.

Une remarque est à faire au début. « Le copiste de *k*, dit justement M. Pernot [2], était d'une crasse ignorance ; il ne

1. Les onze derniers chapitres de W ont été corrigés de plus près que les cinq premiers.

2 *Un prétendu original latin de l'évangile de Marc*, (*Rev. de l'hist. des relig.*, janv. 1927).

comprenait sans doute que fort peu le latin qu'il avait sous les yeux et il était, comme scribe, tout à fait inexpérimenté. » Il fait à chaque ligne des fautes incroyables. Il écrit *uerum in quo oritur* pour *uermis non moritur*, *regnus* pour *petrus*, *feribas* pour *scribas*, *nuptis* pour *uultis*, *filia* pour *folia*, *nomen* pour *non enim* ou pour *pater*, *et sum* pour *tuum*, *in tribus* pour *inscriptio*, *inprobitas* pour *haerebit ad*, *illi monet* pour *illo omnes*, *si mulier* pour *similiter*, etc. Mon but n'est pas de refaire l'édition critique de *k* qui a été donnée par Hans von Soden (*Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians*. Leipsig 1909, p. 429-449). J'ai donc suivi en général le texte établi critiquement par Soden. J'ai signalé seulement les corrections que je proposais moi-même. Ainsi dans mon premier exemple j'ai donné *seruis suis* au lieu de *discipulis suis*, *domus* au lieu de *domui*, *utrum* au lieu de *uerum*, *gallorum cantu* au lieu de *gallorum gallo*, corrections de Soden que personne ne contestera. Et j'ai indiqué que je lis *dixit*, au lieu de *dixi* que donne le manuscrit.

I. La parabole du portier.

A la fin du chapitre XIII, le latin donne une petite parabole dont le sens, en grec, est oblitéré :

XIII, 34 37 quomodo homo peregrinans reliquit domum et dedit seruis suis potestatem, uniuscuiusque opus suum, et ostiario praecepit ut uigilet, sic uigilate quia nescitis quando dominus domus uenit, utrum uespera an nocte media an gallorum cantu an mane, ne ueniens subito inueniat uos dormientes; quod autem uni dixit, omnibus uobis dico.

B[1] ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος ἀφεὶς τὴν οἰκίαν ἑαυτοῦ καὶ δοὺς τοῖς δούλοις ἑαυτοῦ τὴν ἐξουσίαν, ἑκαστῷ τὸ ἔργον αὐτοῦ, καὶ τῷ θυρωρῷ

1. Les variantes de D et de W ne touchent pas au sens.

ἐνετείλατο ἵνα γρηγορῇ. γρηγορεῖτε οὖν· οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ κύριος τῆς οἰκίας ἔρχεται, ἢ ὀψὲ ἢ μεσονύκτιον ἢ ἀλεκτοροφωνίας ἢ πρωί· μὴ ἐλθὼν ἐξαίφνης εὕρῃ ὑμᾶς καθεύδοντας. ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω, γρηγορεῖτε.

Le latin a deux mots qui ne sont pas représentés en grec: *sic* et *uni*.

En latin la parabole est limpide. Le sens en est déterminé par la corrélation de *quomodo* et de *sic*, l'enseignement par l'opposition de *uni* à *omnibus* : « *Comme* un homme est parti de chez lui en voyage, a donné pouvoir à ses esclaves, à chacun sa tâche, et a commandé au portier de veiller, *de même* veillez, car vous ne savez pas quand le maître de maison viendra, le soir, à minuit, au chant du coq ou le matin : qu'en arrivant soudain il ne vous trouve pas sommeillant. Ce qu'il a dit *à un seul*, je vous le dis *à tous*. » Ici est dit à tous ce qui, dans la parabole, a été dit au seul portier. Les deux propositions ont un lien organique : *comme*, *de même*, parabole, application.

En grec l'enchaînement est lâche, le sens vague et diffus. Tout se passe comme si un traducteur n'avait pas lu ou compris le mot *sic*, ou qu'un copiste eût corrigé οὕτως en οὖν, sans apercevoir la corrélation avec ὡς. Il en résulte que le premier terme de la comparaison est détaché du second et forme une phrase à part : « [*C'est*] comme un homme... Veillez *donc*, car vous ne savez pas... » Ce *donc* introduit une conclusion là où doit se développer une comparaison.

Une autre faute a gâté le sens. *Dixit* a été lu *dixi*. Les deux manuscrits que nous avons portent *dixi*. Pourtant la correction en *dixit* s'impose, à cause du mot *uni* qui ne peut s'appliquer qu'au portier. Le traducteur n'a pas corrigé *dixi* et, comme le mot *uni* ne pouvait

plus avoir de sens, il l'a remplacé par ὑμῖν : « Ce que je *vous* dis, je le dis *à tous*. » La conclusion de la parabole est ainsi remplacée par une phrase générale, de simple remplissage, qui, chose curieuse, ne paraît pas conçue en regard du texte de Marc, mais en regard de Luc XII, 41 où Pierre a demandé : « Seigneur, dis-tu cette parabole pour nous ou pour tous ? » et n'a pas obtenu de réponse.

Swete (*The Gospel according to St Mark*, 3e éd. Londres 1928, p. 319) dégage ainsi la leçon du morceau : « Le devoir de veiller n'est pas limité au θυρωρός, tous doivent prendre la veille. » Or ce sens naturel est dans le latin (avec la lecture *dixit*) et n'est pas dans le grec.

Le latin offre un petit tableau ordonné que le grec disloque en trois morceaux.

II. Dormez, réveillez-vous !

A la fin de la scène de Gethsémani le grec et le latin ont une forte divergence. Deux fois Jésus est allé prier ; deux fois, revenant, il a trouvé ses trois compagnons endormis :

XIV, 41-42 et uenit tertio et, ubi adorauit, dicit illis : dormite iam nunc, ecce adpropinquauit qui me tradit et post pusillum excitauit illos et dixit : iam hora est, ecce traditur filius hominis in manus peccatorum, surgite, eamus.

D καὶ ἔρχεται τὸ τρίτον καὶ λέγει αὐτοῖς · καθεύδετε λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε · ἀπέχει τὸ τέλος καὶ ἡ ὥρα · ἰδοὺ παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἁμαρτολῶν · ἐγείρεσθε, ἄγωμεν · ἰδοὺ ἤγγικεν ὁ παραδίδων με.

B... ...ἀπέχει · ἦλθεν ἡ ὥρα ....

Le latin a douze mots : *ecce appropinquauit qui me tradit et post pusillum excitauit illos et dixit*, dont les sept

derniers ne sont pas représentés en grec et dont les cinq premiers sont, en grec, à une autre place, trois phrases plus loin. En revanche le grec a : ἀπέχει (τὸ τέλος) qui n'est pas représenté en latin.

Dans le latin deux temps sont marqués. D'abord Jésus dit : Dormez ! Après un moment (*post pusillum*) il réveille les dormeurs : Levez-vous, allons ! Dans le grec il dit d'une seule haleine : Dormez, réveillez-vous, allons !

Quelle est la forme originale ? Assurément la première. Il n'est pas naturel de dire dans la même phrase : Dormez, réveillez-vous ! La séparation des deux commandements doit être primitive, leur rapprochement secondaire.

On peut en décider, car on a un têmoignage externe. Vers 180, deux siècles avant que fussent tracés nos manuscrits les plus anciens, Irénée écrivait : « Le Seigneur, trouvant les disciples qui dormaient, en premier lieu (*primo quidem*) les laissa dormir, pour indiquer la patience de Dieu à l'égard du sommeil des hommes. Mais en second lieu (*secundo uero*) il vint les réveiller et les faire lever » [1]. Irénée lisait donc le texte à deux temps.

Sa remarque suppose les mots : *et post pusillum excitauit illos et dixit*, mots qui ne sont pas représentés en grec et n'existent que dans *k*. Elle atteste ainsi que le texte dont *k* est le seul témoin était lu vers 180. Le grec n'a pas d'attestation aussi ancienne.

On ne peut donc pas admettre que les mots : *et post pusillum excitauit eos et dixit* aient été inventés par un

1. *Inueniens eos dormientes Dominus primo quidem dimisit, significans patientiam Dei in dormitione hominum secundo uero ueniens excitauit eos et erexit. Haer.* IV, XXII, 1. Par erreur C. H. TURNER, *Nouum Testamentum s. Irenaei*, Oxford, 1923, p. 42, rapporte ce passage à l'évangile de Matthieu, XXVI, 45-46, où : « Dormez, réveillez-vous » sont réunis comme dans Marc grec. A Merx, *Die vier kanonischen Evangelien*, II, 2, Berlin, 1905, p. 156, a bien vu que le passage d'Irénée se rapporte à notre Marc latin (*k*)

traducteur. Sur la foi d'Irénée on peut être assuré qu'ils sont primitifs.

Il reste à rendre compte du déplacement en grec de *ecce appropinquauit qui me tradit* et de l'absence en latin de ἀπέχει (τὸ τέλος).

Il est possible de déterminer comment la confusion s'est introduite. La particularité étrange du grec, ce sont ces mots : ἀπέχει τὸ τέλος dans D, ἀπέχει dans B. C'est une notation pour le copiste qui a pénétré dans le texte.

Le mot τέλος est mis dans les manuscrits pour servir de guide au copiste. Un exemple instructif se voit au folio 290 b de D, où on lit : (Marc II, 22) καὶ ὁ οἶνος καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀπολοῦνται : τέλος : A cet endroit justement beaucoup de manuscrits ajoutent : ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς. Le mot τέλος, mis par un correcteur, indique au copiste que la *fin* de la phrase est bien là et qu'il ne faut pas faire d'addition [1].

Devant notre texte latin un traducteur a fait un saut [2] de IAM *nunc ecce adpropinquauit...* à IAM *hora est ecce...* Son erreur a été rendue plus facile par les répétitions : *ecce... ecce ; traditur... tradit.* Il a traduit : *dormite IAM hora est ecce traditur...* en sautant : *nunc ecce adpropinquauit*, etc.

Un correcteur s'est aperçu de l'omission. Il a traduit une partie des mots sautés et il a logé son addition à la fin du passage, dans quelque espace blanc. Il a signalé cet écart par la note : ἀπέχει τὸ τέλος, la *fin* (de la phrase) est éloignée.

---

1. Comparer D folio 288 b, Marc, I, 45 : καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντοθεν : τέλος :. A cet endroit le manuscrit 579 (Sod. ε 476) de la Bibliothèque Nationale de Paris ajoute : καὶ ἐλαλει αὐτοῖς τὸν λόγον. Le mot τέλος indique là aussi qu'il ne faut rien ajouter.

2. Ces sauts du même au même sont bien connus. L. Havet, *Manuel de critique verbale*, Paris, 1911 p. 133, cite cette phrase de Quintilien : « nec *quod* uirtus est *utique*, iustitia est, at *quod* non est uirtus *utique* non potest esse iustitia » où un copiste a sauté de *quod à quod*, un autre de *utique* à *utique*.

En effet la *fin* : ἰδοὺ ἤγγικεν... se trouvait ainsi éloignée de ἀναπαύεσθε.

D (ou son prototype) n'a pas compris l'annotation. Il l'a copiée tout uniment, à l'endroit où il la lisait : ἀναπαύεσθε· ἀπέχει τὸ τέλος [1]. Et il a laissé les mots fourvoyés : ἰδοὺ ἤγγικεν etc. à la place éloignée d'où cet avis devait les tirer.

B a compris τὸ τέλος comme annotation et ne l'a pas copié. Mais il n'a pas compris ἀπέχει et l'a copié. Il a mis ἦλθεν devant ἡ ὥρα pour faire un sens. Dans ce contexte le petit mot intrus ἀπέχει n'a aucun sens intelligible. Depuis des siècles il résiste victorieusement aux commentateurs [2].

En résumé les douze mots où se marque la divergence du latin et du grec sont précédés de *iam nunc* ; ils sont suivis de *iam hora est*. Il s'est produit un saut du même au même de *iam* à *iam*. Le traducteur grec a sauté douze mots. Puis s'apercevant de l'omission il a traduit plus loin une partie des mots omis, en indiquant l'écart par un *nota*. Cette note au copiste a pénétré dans le texte. Voilà pourquoi ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἤγγικεν est déplacé en grec et pourquoi ἀπέχει (τὸ τέλος) n'est pas représenté en latin.

C'est un beau cas où il faut remonter au latin pour démêler l'embrouillement du grec.

Il existe un cas inverse, où τὸ τέλος faisait partie du texte et a été négligé par le copiste comme un simple *nota*.

XIII 29 in proximo et in foribus est finis. BD ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις (τὸ τέλος omis).

Le latin offre un bon sens. Dans le grec le verbe souffre de l'absence de sujet.

---

1. De même, dans les manuscrits latins, le *d* barré qui signifie *deest* (signe de lacune) a parfois pénétré sous la forme *id* dans le texte.
2. Un des derniers, E. Klostermann (*Das Markus evangelium*, 2e éd. Tübingen, 1926) donne à καθεύδετε le sens ironique : Dormez-vous ? et à ἀπέχει celui de : C'est assez !

III. Le cri de Jésus.

Le malentendu bizarre auquel donne lieu le cri de Jésus sur la croix (Héli, Elie) n'est clair que dans le récit latin :

XV, 34-35 exclamauit uoce magna : heli heliam etzaphani, deus meus, deus meus, ad quid me maledixisti. et quidam eorum qui aderant, cum audissent, aiebant : helian uocat.

D ἐφώνησεν φωνῇ μεγάλῃ · ἡλεὶ ἡλεὶ λαμὰ σαφθανεί, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον · ὁ θεός μου, ὁ θεός μου, εἰς τί ὠνείδισάς με; καί τινες τῶν παρεστώτων ακο.σαντες ἔλεγον · Ἠλίαν φωνεῖ οὗτος.

B ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ · ἐλωὶ ἐλωὶ λαμὰ ζαβαφθανεί, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον · ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με ; καί τινες τῶν ἑστηκότων ἀκούσαντες ἔλεγον · ἴδε Ἠλίαν φωνεῖ.

Quels que soient les mots hébreux que les mots : *heli heliam etzaphani* prétendent transcrire, c'est en regard de cette transcription que le narrateur a conçu le malentendu des gens qui disent : *Helian uocat.*

Dans le grec de D les mots sont corrigés d'après l'hébreu mais le rapport entre ἡλεὶ et Ἠλίαν est moins étroit. Dans B, ἐλωὶ ἐλωὶ est une correction plus savante, d'après l'araméen; elle accorde le cri de Jésus avec les quelques mots araméens qui lui sont prêtés ailleurs dans l'évangile. Mais il n'y a plus aucun rapport entre ἐλωὶ et Ἠλίαν ; le malentendu devient impossible.

Le sens donné au cri de Jésus par le latin : *deus meus, deus meus, ad quid me maledixisti* est une curieuse combinaison entre le Psaume XXII : (*Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'abandonnas-tu ?*) et le Deutéronome XXI, 23 (*Maudit de Dieu est le crucifié*). Elle est exactement conforme à la doctrine de Paul qui enseigne : « Le Christ nous racheta de

la malédiction de la Loi en devenant objet maudit à notre place, parce qu'il est écrit : Est maudit qui est pendu au bois. » (*Gal.* III, 13). Jésus, pendu au bois, est expressément maudit par Dieu (*me maledixisti*). Ainsi est réalisé, conformément au mystère paulinien, ce qui a été annoncé à un autre endroit de l'évangile (X, 45), que la mort de Jésus servirait de rançon (*pretium*, λύτρον) pour beaucoup.

Dans D, ὠνείδισας est une traduction servile de *maledixisti*, entendu au sens de : *m'as-tu invectivé* au lieu de *m'as tu maudit*. C'est un contre-sens fait, non sur l'hébreu, mais sur le latin. Les leçons du *Colbertinus c* (*exprobrasti me*) et du *Vindobonensis i* (*me in opprobrium dedisti*) sont des retraductions latines de ὠνείδισάς με. Quant à B, il a rétabli le texte du Psaume XXII (ἐγκατέλιπες, *m'abandonnas-tu*), et perdu ainsi le sens profond du passage. *Me maledixisti* ne peut pas en être la traduction.

Aux gens inintelligents qui ont cru entendre que Jésus appelait Elie s'oppose le centurion qui pénètre le sens mystique du cri de Jésus. Il comprend, lui, que Jésus a crié : *Mon Dieu, mon Dieu* parce qu'il est véritablement le fils de Dieu.

XV, 39 cum uidisset autem centurio... quia sic exclamauit, dixit : uere hic homo dei filius est.

Θ ἰδὼν δὲ ὁ κεντυρίων... ὅτι κράξας ἐξέπνευσεν, εἶπεν...

D ἰδὼν ...οὕτως αὐτὸν κράξαντα καὶ ἐξέπνευσεν...

B ἰδὼν ...ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν...

Les mots *sic exclamauit* sont essentiels. C'est au cri de Jésus que le centurion comprend que Jésus est fils de Dieu. Le latin donne le sens.

Le textes grecs s'en éloignent. Θ. traduit complètement le préverbe *ex* de *exclamauit* qui exprime que l'action est

finie [1] : κράξας ἐξέπνευσεν, mais il perd οὕτως, indispensable au sens. D traduit exactement : οὕτως αὐτὸν κράξαντα, mais, par voie de correction, il reçoit d'un autre manuscrit ἐξέπνευσεν, intrusion qui produit une construction monstrueuse. B prend ἐξέπνευσεν mais perd κράξας, clef du passage.

En grec la confession de centurion ne paraît pas provoquée par le cri de Jésus mais par la rapidité de la mort de Jésus, ce qui n'a guère de sens.

IV. Elie est venu.

Un autre endroit où il est question d'Elie est massacré aussi dans le grec.

On demande à Jésus si Elie ne doit pas venir *d'abord*, c'est-à-dire avant le Fils de l'homme. L'objection sous-entendue est que Jean-Baptiste, en qui on voit Elie, a été tué, et par conséquent n'a pas préparé les voies comme il devait le faire d'après le prophète Malachie. Voici la réponse de Jésus :

IX, 12 helias primo disponit omnia quia scriptum est super filio hominis ut multa patiatur et inludetur. sed dico uobis quia helias uenit et fecit quanta oportebat illum facere, sicut scriptum est super eum.

B[2] Ἠλίας ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουδενωθῇ. ἀλλὰ λέγω ὑμῖν ὅτι καὶ Ἠλίας ἐλήλυθεν καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον, καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν.

Le sens des deux phrases latines est clair. La première explique la prophétie de Malachie. Oui, Elie dispose tout

1. Voir Barbelenet. *De l'aspect verbal en latin*, Paris, 1913 et A. Meillet et J. Vendryes. *Traité de grammaire comparée des langues classiques*, Paris, 1924, p. 284.
2. Les variantes de D et de W ne touchent pas au sens.

parce que le Fils de l'homme doit souffrir et être bafoué, Elie n'a donc pas à préparer la gloire mais les souffrances du Fils de l'homme. La seconde phrase dit qu'Elie est bien venu et a fait justement tout ce qu'il devait faire, selon l'Ecriture ainsi expliquée. La mort de Jean-Baptiste est une préparation. L'idée développe celle du chapitre XI de l'Apocalypse où un *témoin* qui répète les miracles d'Elie est tué avant l'arrivée du Fils de l'homme.

Visiblement deux corruptions se sont produites qui ont détruit en grec le sens de ce morceau.

QUIA a été copié ou lu QUID. L'explication : *quia scriptum est* est devenue interrogation : *quid scriptum est?* πῶς γέγραπται...; qu'on peut comprendre aussi : *Comment est-il écrit que...* ? Cette interrogation intempestive déchiquète la phrase. Le rapport d'Elie au Fils de l'homme est rendu incohérent.

L'autre faute a eu lieu dans le grec : ἐποίησεν ὅσα ὤφελον (*fecit quanta oportebat illum facere*) s'est altéré en : ἐποίησαν ὅσα ἤθελον (*ils firent ce qu'ils voulurent*) [1]. Le verbe n'a pas de sujet. On entend qu'il s'agit des meurtriers de Jean-Baptiste. Mais le sens est très défectueux. L'essentiel est perdu, à savoir que Jean-Baptiste a fait justement ce qu'il devait faire. Et la fin de la phrase : *selon qu'il a été écrit sur lui* manque d'application. Ce n'est pas selon une prophétie qu'on fit à Jean-Baptiste « ce qu'on voulut. »

La supériorité du latin est ici éclatante.

Le latin présente un bon sens. On voit comment le grec en est la corruption.

Si dans ce passage le latin est manifestement original, il n'y a pas de difficulté à ce que *inludetur* ait été corrompu en *innulletur* et traduit par ἐξουδενηθῇ.

---

1. ἐποίησεν au lieu de ἐποίησαν est conservé par Θ.

V. La gehenne et le sel.

Voici un autre passage où le texte grec est corrompu au point d'être inintelligible. Le sens est fourni par le latin.

C'est la fin du discours sur les expulsions. Si ton œil te scandalise, arrache-le : il vaut mieux entrer mutilé au royaume de Dieu que tomber à la géhenne...

IX, 47-50. ... in gehenna incidere ubi ignis non extinguetur et uermis non moritur, omnis autem substantia consumitur. bonum est sal, sed si sal fatuum fuerit, in quod illud condietis. habetis in uobis pacem, pacati estote in inuicem.

D ...ἐλθεῖν εἰς τὴν γέενναν ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται· πᾶσα γὰρ θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται. καλὸν τὸ ἅλας· ἐὰν δὲ ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε; ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλα καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις.

B ...πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται ...

Θ ...πᾶς γὰρ πυρὶ ἀναλωθήσεται καὶ πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται.

Ψ ...πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται καὶ πᾶσα θυσία ἀναλωθήσεται...

Le latin donne un sens suivi. Sous des termes imagés il s'agit de la nécessité où peut se trouver l'Eglise d'expulser des membres qui furent excellents. Même l'œil doit parfois être arraché. Même le bon sel s'affadit et c'est sans remède. L'important est de conserver la paix. Arrachez donc l'œil plutôt que « de tomber dans la géhenne, où le feu ne s'éteint pas, où le ver ne meurt pas [1], mais où toute substance est consumée. Le sel est bon mais si le sel devient fade, avec quoi l'assaisonnerez-vous? Ayez chez vous la paix : soyez en paix les uns envers les autres [2] ».

---

1. Citation d'Isaïe, LXVI, 24, que le grec remet dans l ordre (le ver avant le feu).

2 *In inuicem*, tournure de la langue parlée. Cf. *quaeritis in inuicem Codex Bezae*, latin, Jean XVI, 19).

Il est assez facile de rendre compte des méprises et des altérations qui se sont produites dans le grec.

1° Les mots *omnis substantia consumitur* ont été traduits de deux façons différentes. Littéralement : πᾶσα οὐσία ἀναλωθήσεται, *toute substance sera détruite.* Largement, d'après le sens : πᾶς πυρὶ ἀναλωθήσεται *tout* (*homme*) *sera détruit au feu.*

Mais ΟΥΣΙΑ (*substance*) a été lu ΘΥΣΙΑ (*sacrifice*). L'erreur était très facile car les deux mots ne diffèrent que par un point dans O. Elle a introduit l'idée très inattendue de sacrifice. Un correcteur savant a voulu trouver un sens. Il s'est souvenu que tout sacrifice doit être salé, d'après le Lévitique (II, 13 πᾶν δῶρον θυσίας ἁλὶ ἁλισθήσεται). Il a donc corrigé πᾶσα θυσία ἀναλωθήσεται en : πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται parce qu'il est question de sel à la phrase qui suit. M. Pernot demande : « Pourquoi ne serait-ce pas θυσία qu'on aurait lu οὐσία et traduit *substantia* ? » Parce que toute la phrase aurait été traduite. Or ἁλὶ ἁλισθήσεται ne sont pas représentés en latin. La priorité du latin paraît donc certaine. L'idée que toute substance est *consumée* (non *détruite* comme dit le grec) dans la géhenne est naturelle. Au contraire le grec est selon Gould, « un des passages du Nouveau Testament les plus difficiles à expliquer [1]. »

Une fois que ἀναλωθήσεται eut été corrigé en ἁλισθήσεται, cette correction pénétra dans l'autre traduction et πᾶς πυρὶ ἀναλωθήσεται devint l'énigmatique πᾶς πυρὶ ἁλισθήσεται dont le sens est désespéré.

Θ et Ψ ont aggloméré les deux traductions. Θ est le

1. « C'est sans contredit l'un des passages du Nouveau Testament les plus difficiles à expliquer. Il paraît nécessaire de relier πυρὶ du v. 49 à πῦρ du v. 48 et ἁλισθήσεται du v. 49 ἅλας du v. 50. Or c'est cette liaison à ce qui précède et à ce qui suit qui fait le trouble. » E. P. Gould, *The Gospel according to St Mark.* Edimbourg, 1912, p. 180.

témoin de la traduction : πᾶς πυρὶ ἁναλωθήσεται, et Ψ le témoin de la traduction πᾶσα θυσία (pour οὐσία) ἁναλωθήσεται.

2° D'autre part *pacem* s'est altéré en *panem* et *panem* à son tour a été corrigé en *salem* [1] à cause du voisinage fatal du sel. Cela n'est pas une conjecture. Dans *k* on lit *panem*. Le mot *pacem* n'est pas difficile à restituer, à cause du contexte : *pacati estote*. Pourtant un correcteur, au-dessus de *panem* a écrit *salem*, parce qu'il vient d'être parlé de sel. On a donc traduit : ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλα (ou ἅλας) *vous avez (ou ayez) en vous-mêmes du sel*, ce qui en soi paraît dépourvu de sens et de liaison avec : *soyez en paix les uns envers les autres*.

En somme le sel a causé deux méprises. Il s'est répandu hors de sa phrase. Il a *salé* indûment celle qui précède et celle qui suit.

Le latin a une conclusion rythmée et même rimée :

habetis in uobis pacem
pacati estote in invicem.

Ayez parmi vous la paix [2] offre un bon sens. Ayez en vous-mêmes du sel est un précepte abscons dont le sens ne m'apparaît pas [3].

VI. Erreurs de lectures.

Quand une traduction est faite sur un manuscrit, il est presque inévitable que des erreurs de lectures se glissent, dues à l'inattention du traducteur.

1. *Salem* pour *sal*, accusatif neutre comme un accusatif masculin. Cf. *marem*, *retem*, *ossum* dans le Codex Veronensis (*b*). Ed E. S. Buchanan Oxford, 1912, p. XIII.

2. *Habetis* est probablement un impératif, comme *adferitis* pour *adferte* (H. Roensch *Itala und Vulgata*. Marburg 1875, p 294).

3. A titre de curiosité je signale que M. Henri Barbusse (*Les Judas de Jésus*, Paris, 1927, p. 71 et p. 132) l'a transformé en : « Ayez du ciel en vous-mêmes. »

La mauvaise lecture se décèle facilement quand il existe une autre traduction qui ne l'a pas commise. En voici des exemples :

ACCEPIETIS lu ACCEPISTIS par BW : XI, 24 credite quia accepietis DΘ πιστεύετε ὅτι λήμψεσε BW ὅτι ἐλάβετε (absurde).

ADPROPINQVARET lu ADPROPINQVANT par B : XI, 1 cum adpropinquaret D ὅτε ἤγγιζεν B ὅτε ἐγγίζουσι.

CUSTODIEBANT lu CRUCIFIGEBANT par BΘ (*cruci fixerunt* vient d'être lu un peu plus haut) : XV, 25 custodiebant illum D ἐφύλασσον αὐτὸν BΘ ἐσταύρωσαν αὐτὸν (bien que Jésus soit déjà crucifié).

ACCENDITUR (UR pouvant être en ligature) lu ACCEDIT par B : IV, 21 numquid accenditur lucerna W μήτε καίεται ὁ λύχνος D μήτι ἅπτεται B μήτι ἐρχεται (personnification osée).

NEMINIDIXERIS lu NEINTROIERIS par B : VIII, 26 nemini dixeris in castello D μηδενὶ εἴπῃς εἰς τὴν κώμην B μὴ εἰς τὴν κώμην εἰσέλθῃς (interdiction moins naturelle).

Ailleurs la mauvaise lecture s'étend à tous les manuscrits grecs, soit que la faute vienne de l'archétype latin, ou qu'elle se soit généralisée par voie de correction. Exemples :

INIVRIAM lu INVIDIAM : XV, 10 per iniuriam tradebant eum διά φθόνον παρεδεδώκεισαν αὐτὸν (sens moins bon).

GRABATTO lu QVADRATO : II, 3 portantes in grabatto paralyticum παραλυτικον φέροντες αἱρόμενον ὑπὸ τεσσάρων.

HAEC lu FECIT : XIV, 8 quod habuit haec praesumpsit et unguentauit... B ὃ ἔσχεν ἐποίησεν προέλαβεν μυρίσαι. Dans ces deux textes comparés il est remarquable que ἐποίησεν n'est pas représenté en latin et que *haec* n'est pas représenté en grec. C'est pourquoi je suppose que HAEC a été lu FECIT, ce qui a amené en grec quatre verbes successifs. Le grec présente un sens, mais compliqué : la femme *a fait ce qu'elle avait* (en son pouvoir) ; elle a, *juste à temps,* oint mon corps pour la sépulture. (En fait il est bien trop tôt !) Le latin donne un sens tout différent et meilleur : La femme *a prélevé tout son avoir* et a oint mon corps

pour la sépulture. Elle a dépensé toute sa fortune, de même que la veuve a jeté dans le tronc du temple toute sa subsistance d'une journée (XII, 44). La mauvaise lecture de HAEC a entraîné un contre-sens sur *praesumpsit*. Dans D W *haec* est représenté (αὐτὴ) mais aggloméré au fatal ἐποίησεν, qui détruit le sens.

Le grec offre deux énigmes à peu près insolubles. Que signifie ὃ ἔσχεν ἐποίησεν ? Et προέλαβεν μυρίσαι ? D W ont eu la bonne lecture : ὃ ἔσχεν αὐτὴ προέλαβεν mais l'absurde ἐποίησεν a infesté leur texte.

La mauvaise lecture peut venir d'un mot sauté (ou illisible) :

(*Confortamini* sauté) XIII, 9-10 ...ad testimonium illis et in omnes gentes, sed confortamini prius enim oportet praedicari euangelium. DW εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη · πρῶτον δὲ δεῖ κηρυχθῆναι. . D et W, tout en ne lisant pas *confortamini* ont lu *sed* (δὲ). B a sauté aussi *sed*, ce qui a eu pour effet de faire passer εἰς πάντα τὰ ἔθνη de la première phrase à la seconde, ce qui change tout à fait le sens.

D'autres mauvaises lectures ont été faites sur le grec même, dans tel manuscrit, tandis que tel autre gardait la leçon conforme au latin :

ΑΝΕΠΕΙΣΑΝ lu ΑΝΕΣΕΙΣΑΝ par B : XV, 11 persuaserunt populo D ἔπεισαν τῷ ὀχλῷ W ἀνέπεισαν τὸν ὄχλον ἀνέσεισαν (*agitèrent*).

ΕΝΑΓΚΑΛΙΣΑΜΕΝΟΣ lu ΠΡΟΣΚΑΛΕΣΑΜΕΝΟΣ par D : X, 16 complexus illos B ἐναγκαλισάμενος αὐτὰ D προσκαλεσάμενος (mot plus fréquent).

ΠΡΟΣΧΕΡΟΝΤΕΣ lu ΠΡΟΣΤΡΕΧΟΝΤΕΣ par B : IX, 15 gaudentes salutabant eum D προστχέροντες (pour προσχαίροντες) ἠσπάζοντο αὐτόν B προστρέχοντες (correction tentante).

ΘΕΛΕΤΕ lu ΛΕΓΕΤΕ par B : XV, 12 quid uultis faciam regi iudaeorum ? DW τί θέλετε ποιήσω τῷ βασιλεῖ τῶν Ἰουδαίων ; B τί ποιήτω λέγετε τὸν βασιλέα... Ψ τί ποίησω ὃν λέγετε τὸν βασιλέα... (Ψ améliore B mais transforme entièrement le sens).

ΑΜΑ lu ΑΛΛΑ et ΠΟΛΛΑ altéré en ΠΛΟΙΑ par B : IV, 36

simul multi erant W ἅμα πολλοὶ ἦν B ἄλλα πλοῖα ἦν (ἄλλα entraîne πολλὰ, interprété par πλοῖα à cause de πλοίῳ qui précède). Ces *autres bateaux* sont sortis d'un M déhiscent. Il n'en est plus question dans le récit.

Quelquefois l'altération du grec s'est communiquée aux divers manuscrits qui sont les souches des nôtres :

ΕΤΥΠΤΟΝ lu ΕΝΕΠΤΥΟΝ : XV, 19 percutiebant eum ἔτυπτον αὐτὸν καὶ ἐνέπτυον αὐτῷ (deux lectures différentes agglomérées).

ΑΑΛΕΙΝ lu ΕΛΑΛΕΙ : VIII, 31-32 occidi et post tertium diem resurgere et cum fiducia sermonem loqui... ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι, καὶ παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει.

Ici la fausse lecture cause un grave contre-sens. Jésus annonce qu'il mourra, ressuscitera et *dira la Parole ouvertement*. Cela s'oppose au secret qu'il a constamment imposé (I, 25, 44 ; III, 12 ; V, 43 ; VIII, 26 etc.) et qu'il ordonnera de garder jusqu'à sa résurrection (IX, 9). Après la résurrection le secret sera divulgué. C'est un des passages-clefs de l'évangile [1]. Tatien et la version syriaque sinaïtique ont bien compris le sens (τὸν λόγον λαλήσει). Les manuscrits grecs qui lisent ἐλάλει sont contredits par le reste de l'évangile. Jésus ne *parlait* pas encore ouvertement. Il venait au contraire de défendre à ses disciples de dire qu'il était le Christ (VIII, 30). Il n'annonçait pas *ouvertement* sa résurrection. Elle devait au contraire causer une extrême surprise (XVI, 8).

Certaines fautes sont d'audition plutôt que de lecture. Fréquemment en effet le texte était dicté à haute voix à plusieurs copistes.

---

1. Voir F. C. Burkitt, *Journ. of Theol. Studies*, 1900, p. 111 : « La pensée centrale de la prédiction est moins la résurrection que la liberté donnée à l'évangile après la grande lutte. »

Par exemple ἔπεισαν entendu ἐποίησαν par Θ : XV, 11 persuaserunt populo ut... D ἔπεισαν τῷ ὄχλῳ ἵνα... Θ τὸν ὄχλον ἐποίησαν ἵνα...

αἰτίαν entendu ἀλήθειαν (prononcé probablement *alithian*) par BD : V, 33 dixit quid esset facti W εἶπεν πᾶσαν τὴν αἰτίαν BΘ εἶπεν πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν

ἐκείνη entendu καινή par B : I, 27 doctrina haec B διδαχὴ καινή D ἡ διδαχὴ ἐκείνη ἡ καινή (agglomérat).

VII. La place du verbe dans Marc grec.

Dans ses précieuses Notes sur *Marcan Usage*, parues dans le *Journal of theological Studies* (1928, pp. 352-355), C. H. Turner fournit un indice nouveau, très important, qui me paraît montrer que notre Marc grec est une traduction du latin.

C'est la place insolite du verbe dans Marc grec.

« Le latin, dit C. H. Turner, termine habituellement la phrase par le verbe ». Cet usage est marqué surtout dans les propositions subordonnées. Là il est presque de règle de mettre le complément avant le verbe. En latin on dit : *ut eum tangeret* et non : *ut tangeret eum*, — *cum eum uiderent* et non *cum uiderent eum*, — *ne illum expelleret* et non : *ne expelleret illum ;* — *ubicumque eum adpraehenderit* et non : *ubicumque adpraehenderit eum ;* — *quomodo eum occiderent* et non : *quomodo occiderent eum ;* — *quicumque pueros tales receperit* et non : *quicumque receperit pueros tales.*

De même quand un infinitif est le complément d'un autre verbe il est rejeté après ses propres compléments. On dit : *nemo audebat illum interrogare* et non : *interrogare illum ;* — *coepit illis dicere* et non : *dicere illis ;* — *quaerebant eum detinere* et non : *detinere eum.*

De façon générale en latin le prénom complément direct est placé de préférence avant le verbe. On dit : *ter me*

negabis plutôt que : *ter negabis me* ; — *illic me uidebitis* plutôt que : *illic uidebitis me*.

En grec il en est autrement. M. Turner dit justement : « Le grec met les mots importants en tête de la phrase et le verbe ainsi ne peut pas rester dans les derniers. »

De façon générale en grec le pronom complément direct se place après le verbe et non en avant. On dit : τρὶς ἀπαρνήσῃ με et non : τρὶς με ἀπαρνήσῃ ; — ἐκεῖ ὄψεσθέ με et non : ἐκεῖ με ὄψεσθε.

Cet ordre est gardé aussi dans les propositions subordonnées. On dit : ὅταν ἐθεώρουν αὐτόν et non : ὅταν αὐτὸν ἐθεώρουν ; — ἵνα προδοῖ αὐτόν et non : ἵνα αὐτὸν προδοῖ.

L'infinitif complément ne fait pas exception. On dit : ἐψοβοῦντο ἐρωτῆσαι αὐτὸν et non : ἐψοβοῦντο αὐτὸν ἐρωτῆσαι.

Les propositions interrogatives suivent la même règle. On dit : τίς ἥψατο μου ; et non : τίς μου ἥψατο ;

En grec le prénom complément direct n'est placé avant le verbe que si on a une raison spéciale d'insister sur lui et de le mettre en évidence. La construction normale, régulière est de le placer après le verbe.

Ainsi le latin et le grec suivent deux usages contraires dans la place à donner au verbe et au pronom complément direct.

Or, C. H. Turner a eu le mérite de découvrir et de mettre en lumière ce fait surprenant : Marc, en grec, suit l'usage non du grec mais du latin !

Je crois qu'il ne suffit pas de voir là, avec C. H. Turner, un *latinisme*, mais qu'il y faut reconnaître l'indice précis d'une traduction du latin.

Je vais redonner ci-dessous quelques-uns des exemples découverts par C. H. Turner. Je placerai en regard le latin.

Il sera facile de voir que le grec de Marc s'explique au mieux comme une traduction du latin.

La démonstration est d'autant plus frappante que dans beaucoup de cas le parallèle de Luc nous permet de nous assurer de la formule usuelle en grec.

Propositions subordonnées :

III, 10 ut eum tangerent.
ἵνα αὐτοῦ ἅψωνται.
Luc : ἅπτεσθαι αὐτοῦ.

III, 11 cum eum uiderent.
ὅταν αὐτὸν ἐθεώρουν.

V. 10 ne illum expelleret.
ἵνα μὴ αὐτὰ ἀποστείλῃ
Luc : ἵνα μὴ ἐπιτάξῃ αὐτοῖς

VIII, 22 ut eum tangeret.
ἵνα αὐτοῦ ἅψηται.

IX. 18 ubicumque eum adpraehenderit.
ὅπου ἐὰν αὐτὸν καταλάβῃ.
Luc : λαμβάνει αὐτόν.

IX. 37 quicumque pueros tales receperit.
ὃς ἂν ἓν ἐκ τῶν παιδίων τούτων δέξηται.
Luc : ὃς ἐὰν δέξηται τοῦτο τὸ παιδίον.

XII. 12 quia ad se similitudinem istam dixit.
ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν εἶπεν.
Luc : εἶπεν τὴν παραβολὴν ταύτην.

XII. 13 ut eum circumuenirent.
ἵνα αὐτὸν ἀγρεύσωσιν.
Luc : ἵνα ἐπιλάβωνται αὐτοῦ.

XIV. 1 quomodo eum... occiderent
πῶς αὐτὸν . . . ἀποκτείνωσιν.
Luc : τὸ πῶς ἀνέλωσιν αὐτόν.

XIV. 10 ut eum proderet.
ἵνα αὐτὸν προδοῖ.
Luc : τὸ πῶς . . . παραδῶ αὐτόν.

XIV. 11 quomodo eum opportune traderet.
πῶς αὐτὸν εὐκαίρως παραδοῖ.
Luc : εὐκαιρίαν τοῦ παραδοῦναι αὐτόν.

Infinitifs :

V. 4 neminem posse eum domare.
οὐδεὶς ἴσχυεν αὐτὸν δαμάσαι.

IX. 32 timebant illum interrogare.
ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπερωτῆσαι.
Luc : ἐφοβοῦντο ἐρωτῆσαι αὐτόν.

X. 32 coepit illis dicere.
ἤρξατο αὐτοῖς λέγειν.
Luc : εἶπεν πρὸς αὐτούς.

XII. 12 quaerebant eum detinere.
ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι.
Luc : ἐζήτησαν . . . ἐπιβαλεῖν ἐπ' αὐτὸν τὰς χείρας.

XII. 34 nemo audebat illum interrogare.
οὐδεὶς . . . ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι.
Luc : ἐπερωτᾶν αὐτόν.

Propositions interrogatives :

V. 31 quis me tetigit ?
τίς μου ἥψατο ;
Luc : ἥψατό μου τίς ;

IX. 19 quousque uobiscum ero ?
ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσωμαι ;
Luc : ἕως πότε ἔσωμαι πρὸς ὑμᾶς ;

Propositions directes :

XIV. 30 ter me negabis.
τρίς με ἀπαρνήσῃ.
Matthieu : τρὶς ἀπαρνήσῃ με.
Luc : τρὶς ἀπαρνήσῃ μὴ εἰδέναι με.

XIV. 65 alapis eum percutiebant.
ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον.

XVI. 7 illic me uidebitis.
ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε.

En résumé la place du verbe est souvent insolite dans Marc. Ce fait découvert par C. H. Turner peut être appelé le *phénomène de Turner*.

Il indique à lui seul que Marc grec est une traduction d'un original latin.

VIII. — Formes latines ambiguës

Le latin a en propre certaines ambiguités qui sont de nature à faire broncher le traducteur.

Par exemples certains verbes ont la même forme au présent et au parfait : *uenit*, *inuenit*, *ascendit* doivent être traduit tantôt : *il vient*, *il trouve*, *il monte*, tantôt : *il vint*, *il trouva*, *il monta*. Le contexte seul indique le choix à faire. Un traducteur servile peut s'y tromper.

Voici des cas où un parfait a été pris pour un présent, entraînant quelquefois au présent un ou deux verbes avec lui :

XIV, 16-18 (parauerunt...) uenit (...dixit) BD (ἡτοίμασαν ...) ἔρχεται (... εἶπεν). Présent entre deux aoristes.

III, 31 uenit mater eius et fratres (et ...miserunt) D ἔρχεται ἡ μήτηρ ... (καὶ ἀπέστειλαν) B ἔρχονται . . (καὶ ἀπέστειλαν) Présent, aoriste.

XIV, 66-68 uenit (...dixit ...negauit) BD ἔρχεται (... λέγει ... ἠρνήσατο) Deux présents, aoriste.

V, 22-24 uenit quidam (...cadens ...abiit) D ἔρχεται ... προσέπεσεν ... ὕπηγεν) B ἔρχεται (... πίπτει ...ἀπῆλθεν) Présent et deux aoristes ou deux présents et aoriste.

III, 13 ascendit (...aduocauit ...uenerunt) BD ἀναβαίνει (... προσκαλεῖται ... ἦλθον ou ἀπῆλθον) Deux présents, aoriste.

XIV, 37 uenit... inuenit (...dixit) BD ἔρχεται ... εὑρίσκει (... λέγει) Trois présents. Un peu plus loin (XIV, 40) inuenit (...fuerunt) est correctement rendu par l'aoriste : εὗρεν. (...ἦσαν).

Certains noms neutres comme *triticum*, blé, qui ont la même forme au nominatif et à l'accusatif, peuvent embarrasser le traducteur. C'est ce qui peut expliquer ce cas étrange où un nominatif grec succède à deux accusatifs :

IV, 28 fructum adfert : herbam .. spicam... deinde plenum triticum B καρποφορεῖ ...χόρτον ...στάχυν εἶτα πλήρης σῖτος D...χόρτον ...στάχυς εἶτα πλήρης ὁ σῖτος.

Des erreurs plus naturelles peuvent se produire dans les cas fréquents où Marc latin prend une forme de la langue parlée et s'écarte de l'usage classique.

Ainsi il emploie pour l'impératif des formes de l'indicatif [1] : *offers* pour *offer* (I, 44), *habetis* pour *habete* (IX, 50). Inversement l'impératif *habete fidem* a été pris par le traducteur pour l'indicatif. C'est à la fin du récit de la tempête apaisée. Jésus dit : « Pourquoi êtes-vous peureux ? Ayez la foi ! ». On ne peut pas lui faire dire aux poltrons : « Vous avez la foi. » On a donc introduit une négation : « Pourquoi n'avez-vous pas la foi ? » ou : « N'avez-vous pas encore la foi ? » :

IV, 40 (quid timidi estis ?) habete fidem. W πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν ; B D οὔπω ἔχετε πίστιν ;

1. Cf. H. Roensch. *Itala und Vulgata*, 2 éd. Marburg, 1875, p. 294 : *adfers* pour *adfer*, *adferitis* pour *adferte*.

Marc latin emploie *quomodo* au sens de *quando* [1]. Par exemple, IV, 36 : *quomodo fuit in naui* signifie *quand il fut dans le bateau*. C'est ce qui n'a pas été compris :

IV, 36-37 adsumpserunt eum. quomodo fuit in naui... facta est tempestas BD παραλαμβάνουσιν αὐτὸν, ὡς ἦν, ἐν τῷ πλοίῳ... Le grec rend *quomodo fuit* comme *ita ut fuit* : on prend Jésus *comme il était*, dans le bateau. Pouvait-on le prendre autrement ? Ce *comme il était* est à peu près dénué de sens.

L'ambiguïté peut n'être pas dans le sens du mot, mais dans sa relation aux autres mots. On peut hésiter sur l'antécédent d'un pronom relatif ou sur le sujet d'un verbe. Voici deux exemples :

X, 13 offerebant infantes... discipuli autem corripiebant eos. (*Eos* ce sont les enfants, les disciples les grondent. C'est ce que B comprend.) B ἐπετίμων αὐτοῖς (Au contraire pour D *eos* sont ceux qui amènent les enfants) D ἐπετίμων τοῖς προσφέρουσιν.

XI, 3 si qui uobis dixerit : quid facitis ? dicite : domino necessarius est, et continuo eum dimittet (Le verbe *dimittet* a clairement pour sujet celui qui dira quelque chose : *si qui* pour *si quis* [2], Jésus envoie ses disciples prendre un ânon attaché. Si quelqu'un proteste, on lui dira : Le maître [3] en a besoin, et *il* le laissera aller, *dimittet*. Le grec, étrangement, donne *dominus* pour sujet a *dimittet* et comprend que c'est Jésus qui s'engage à renvoyer l'ânon) εἴπατε · ὁ κύριος αὐτοῦ χρείαν ἔχει καὶ εὐθὺς αὐτὸν ἀποστελεῖ πάλιν ὧδε. (les deux derniers mots ajoutés par le grec sont la signature d'un contre-sens assez puéril).

La plus grande cause d'ambiguïté dans un texte latin, c'est l'absence d'article. Qui se mêle de traduire du latin en français ou en grec est obligé de décider, devant beau-

1. Cf. Roensch, p. 403 : *quomodo* tempus erat ut accenderet sacrificium.
2. Cf. VIII, 34 si *qui* uoleruit; XI, 16, non sinebat ut *qui* circumferret uas.
3. Mot à double sens : le propriétaire de l'ânon ou Jésus en sa qualité de Seigneur.

coup de noms, s'il faut ou ne faut pas mettre l'article. En matière d'articles, Marc grec présente beaucoup d'hésitations et d'erreurs.

XV, 21 cyrinaeum D τὸν κυρηναῖον (le Cyrénéen) BW κυρηναῖον (un Cyrénéen).

XIV, 47 rapuit gladium B τὴν μάχαιραν (sa propre épée) DW μάχαιραν (une épée).

XV, 12 quid faciam regi iudaeorum? BW τὸν βασιλέα (au roi) D βασιλέα (à un roi).

XIV, 20 qui tinguet in paropside (peut vouloir dire : qui plongera la main dans *l'écuelle* qui est là, comme l'a compris D) εἰς τὸ τρύβλιον (ou dans *une écuelle*, n'importe laquelle, ainsi que le dit expressément Θ εἰς τὸ ἓν τρύβλιον.)

IV, 38 (Dans le bateau Jésus dort sur le banc d'avant) in prora super puluinum (Comme le mot ***puluinus*** a le sens plus courant de ***coussin***, on a compris : *sur un oreiller*) D ἐπὶ προσκεφαλαίου (ou *sur l'oreiller*) B ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον. [1].

Quelquefois l'erreur est patente. Ici l'article est mis indûment :

IX, 36 accepit puerum (il prit un enfant) BW παιδίον (et non l'enfant, puisqu'il n'a pas encore été parlé d'enfant)D τὸ παιδίον.

XV, 46 posuit eum in monumento (il le posa dans un tombeau, dont il n'a pas encore été question) BW ἐν μνημείῳ (et non dans *le* tombeau) D ἐν τῷ μνήματι.

Là, au contraire, l'article est indûment omis :

II, 2 loquebatur uerbum (il disait la Parole) BW τὸν λόγον (non une parole) D λόγον.

XV, 1 pontifices cum senioribus et scribis (les trois ordres du sanhédrin : les grands-prêtres, les anciens et *les* scribes) D τῶν γραμματέων (non *quelques* scribes) B γραμματέων.

---

1. La *proue* du latin est devenue en grec la *poupe* : ἐν τῇ πρύμνῃ, peut-être sous l'influence des vers d'Homère : *Od.*, XIII, 74-75 :

νηὸς ἐπ' ἰκριόφιν γλαφυρῆς, ἵνα νήγρετον εὖδοι,
πρύμνης.

Voici un cas où l'emploi de l'article amène un contresens de plus de portée :

XV, 7 fuit barabbas in carcere cum seditiosis qui in seditione fecerunt homicidium. (Barabbas était en prison avec des émeutiers qui avaient commis un meurtre dans *une* émeute dont il n'a pas encore été question et non pas dans *l'émeute*, comme écrivent les interprètes grecs) ἐν τῇ στάσει. Cette erreur de traduction a fait croire à M. Robert Eisler et à d'autres exégètes que Marc et ses lecteurs connaissaient une grande émeute qu'on appelait l'Emeute comme nous disons la Guerre.

Tout traducteur enfin est exposé à transporter trop littéralement une expression ou un tour d'une langue dans l'autre et à torturer ainsi la langue dans laquelle il traduit. Le cas n'est pas rare dans Marc grec.

IX, 10 sermonem tenebant apud se. *Sermonem tenere*, tenir conversation, est une expression très simple. Mais si on traduit mécaniquement *tenere* par κρατεῖν, comme dans I, 31 : *tenens manum* κρατήσας, on obtient quelque chose d'étrange : τὸν λόγον ἐκράτησαν. Le sens est-il que les disciples retinrent en leur mémoire la *parole* de Jésus (sur la résurrection), comme l'entendent Swete et Gould ? Ils la retiennent mal puisqu'ils ne la comprennent pas. Ou qu'ils observèrent la *recommandation* (de ne pas parler de la transfiguration) comme l'entendent le P. Lagrange et M. Pernot ? Ils n'auront l'occasion de l'observer que lorsqu'ils seront avec d'autres. En tout cas je trouve difficile de passer de ἐκράτησαν τὸν λόγον à *sermonem tenebant* qui a un autre sens, et si limpide.

IX. Paraphrases.

Un traducteur est forcément conduit à expliquer un peu le texte qu'il traduit. Il ajoute des mots pour rendre plus complètement l'idée. Aussi, en règle générale, une traduction est-elle plus longue que le texte traduit.

Dans le grec de Marc on trouve des précisions rédactionnelles :

V, 15 uident dæmoniacum uestitum et suæ mentis D ajoute *assis* : καθήμενον W souligne : *celui qui avait le démon Légion* τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγεῶνα B agglomère le tout.

VI, 4 non est propheta sine honore nisi in patria sua BD ajoute .. καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ. Rallonge assez plate.

Des explications :

V, 12 mitte nos in porcos. Le grec explique : *pour que nous entrions en eux* : ἵνα εἰς αὐτοὺς εἰσέλθωμεν.

Une amphibologie gauchement voilée :

VIII, 24 uideo homines quasi arbores ambulantes (*comme des arbres qui marchent*) DWΘ ὡς δένδρα περιπατοῦντες (*ambulantes* est rapporté à *homines*. Sens absurde : *marchant comme des arbres !* B essaie d'éviter l'amphibologie sans y parvenir) ὅτι ὡς δένδρα ὁρῶ περιπατοῦντας.

Une précision d'intérêt liturgique. A quelle heure exactement a eu lieu la résurrection ?

XVI, 2 mane D πρωΐ ἀνατέλλοντος τοῦ ἡλίου (*au soleil levant*) B λίαν πρωΐ ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου (*après le soleil levé*).

Il arrive qu'un prétendu éclaircissement fasse un contresens :

VIII, 38 qui confusus fuerit me et meos... (*qui aura couvert de honte moi et les miens*... L'interprète grec pense qu'il manque un mot après *meos* : il supplée assez platement mes *discours*) ὃς ἐὰν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους... Le sens est dévié.

Une addition peut s'altérer elle-même par mauvaise lecture :

XV, 8 tota turba rogabat WΘΨ ἀναβοήσας ὁ ὄχλος... (Une foule ne peut réclamer qu'en poussant des cris. Par une altération fa-

cile 1 ἀναβοήσας devient ἀναβὰς. La foule, au lieu de crier, *monte)* D ἀναβὰς ὅλος ὁ ὄχλος B ἀναβὰς ὁ ὄχλος...

Quelquefois la phrase est pieusement arrondie en style biblique conventionnel :

XIII, 19 ab initio creaturae B (pas D) ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως ἣν ἔκτισεν ὁ θεός.

XIII, 20 propter electos B (pas D) διὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς οὓς ἐξελέξατο.

V, 19 quanta tibi dominus fecit D ὅσα σοι ὁ κύριος πεποίηκεν καὶ ὅτι ἐλέησέν σε B καὶ ἐλέησέν σε.

Des additions suggestives sont celles qui montrent chez le traducteur la connaissance du style et des clichés de Luc 2.

XIV, 58 hic dixit BD ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος. Cf. Actes VI, 11 et 14 : *nous l'avons entendu dire* (Etienne).

III, 22 dicebant BD οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον. Cf. Actes XXV,7 : *les Juifs qui étaient descendus de Jérusalem* (pour accuser Paul).

XV, 24 mittentes sortem B (pas D) ajoute : τίς τί ἄρῃ. Cf. Luc XIX, 15, D : τίς τί διεπραγματεύσαντο.

IV, 9 oblectationes saeculi B (pas D), ajoute : καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι. Or ni ἐπιθυμία, ni λοιπός, ni περί avec l'accusatif ne se rencontrent ailleurs dans Marc grec, alors qu'ils sont courants dans Luc.

X. Traductions multiples.

Si l'on compare les manuscrits B, D et W on constate que souvent le même mot y est représenté de trois façons différentes. Ces exemples peuvent être facilement multipliés. Il suffira d'en prendre quelques-uns :

---

1. K. F. A. Fritzsche, *Evangelium Marci*, Lipsiae, 1830, *ad. loc.* a signalé la même confusion dans les Septante à II Rois XXIII, 9 ; IV Rois III, 21 ; Osée VIII, 9.
2. Voir F. Blass, *Philology of Gospels*, p. 196-211.

XIII, 11 illud W ἐκεῖνο D αὐτὸ B τοῦτο
X, 46 mendicus W προσαιτῶν D ἐπαιτῶν B προσαίτης,
II, 4 accedere W προσελθεῖν D προσεγγίσαι B προσενέγκαι
XII, 14 interrogabant W ἤρξαντο ἐρωτᾶν D ἐπηρώτων B λέγουσιν
IX, 9 conturbauit W ἐσπάραξεν D ἐτάραξεν B συνεσπάραξεν
XII, 41 cum sederet W ἐστώς D καθεζόμενος B καθίσας
IV, 31 cum (seminatur) W ὁπόταν D ὅτι ἂν (contre-sens) B ὅταν
XIII, 30 quoadusque W ἕως D ἕως οὗ B μέχρις ὅτου

Ces changements sont insignifiants pour le sens. Ils sont surtout frappants par leur nombre. Ils sont de l'ordre des menues différences qu'auraient entre elles diverses traductions de Marc latin.

S'il en était autrement, si Marc était traduit du grec, il n'aurait pu être traduit que sur une seule des formes du grec. On devrait le trouver en accord habituel avec une de ces formes, contre les autres. Il suivrait par exemple le groupe D et s'écarterait du groupe B, ce que font les autres versions latines. Ces affinités devraient trahir sa dépendance.

Or il n'a pas d'affinité régulière. Marc latin occupe une position centrale par rapport aux textes grecs. C'est tantôt l'un, tantôt l'autre, qui s'approche le plus de lui. Il n'a d'accord habituel avec aucun. Il est facile de dresser des listes, de longueur égale, pour constater qu'il se tient à égale distance de W, de D et de B. On se bornera ici à des exemples.

Cas où W est plus près du latin que B et D :

IV, 32 crescit W αὔξει BD ἀναβαίνει
II, 12 admirari W θαυμάζειν BD ἐξίστασθαι
V, 6 adcucurrit W προσέδραμεν BD ἔδραμεν
III, 10 curabat W ἐθεράπευεν BD ἐθεράπευσεν
XIV, 30 negabis W ἀρνήσῃ BD ἀπαρνήσῃ
I, 27 inpotentabilis W ἐξουσιαστικὴ BD κατ' ἐξουσίαν

Cas inverses où W est plus loin du latin que B et D :

IV, 4 volatilia BD τὰ πετεινα W τὰ ὄρνεα
VIII, 22 spuens BD πτύσας W ἐνπτύσας
II, 23 transire BD διαπορεύεσθαι W πορεύεσθαι
IX, 33 retractabitis BD διελογίζεσθε W διελέγθητε
IX, 31 resurget BD ἀναστήσεται W ἐγείρεται
VI, 5 non illic ullum BD ἐκεῖ οὐδεμίαν W οὐκέτι

Cas où D est plus près du latin que B et W :

XII, 14 capitularium D ἐπικεφάλαιον BW κῆνσον
XIV, 21 scriptum est D ἐστιν γεγράμμενον BW γέγραπται
XIV, 58 excitabo D ἀναστήσω BW οἰκοδομήσω
XII, 2 darent D δώσουσιν BW λάβῃ (tour différent).
XVI, 4 revolutum D ἀποκεκυλίσμενον BW ἀνακεκύλισται [1]
XII, 38 in docendo D διδάσκων ἅμα BW ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ

Cas inverses où D est plus loin du latin que B et W :

III, 3 aridam BW ξηράν D ἐξηραμμένην
XV, 39 contra BW ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ D ἐκεῖ
XV, 16 colligunt BW συγκαλοῦσιν D καλοῦσιν
X, 12 relinquit uirum BW ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα D ἐξέλθῃ ἀπὸ ἄνδρος
XIV, 4 indignantes BW ἀγανακτοῦντες D διεπονοῦντο [2]
XIV, 25 non bibam BW οὐ μὴ πίω D οὐ πρόσθω πίειν [3]

Cas où B est plus près du latin que D et W :

XVI, 8 tremor B τρόμος DW φόβος
XV, 27 crucifixerunt B ἐσταύρωσαν DW σταυροῦνται (ou σταυροῦσιν).
V, 6 adorauit illum B προσεκύνησεν αὐτὸν DW αὐτῷ
VIII, 34 uenire post me B ὀπίσω μου ἐλθεῖν DW ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν

1. Le mot employé par D montre la connaissance des tombeaux palestiniens; on roulait la pierre en la poussant (ἀπο). Le mot employé par BW suppose à tort que la pierre serait roulée de bas en haut (ἀνα). Hoskier, I, p. 119.
2. Mot rare qui ne se retrouve que dans les Actes : IV, 2; XVI, 18. Blass, p. 201.
3. Hébraïsme voulu.

II, 8 continuo agnoscens B εὐθὺς ἐπιγνοὺς DW ἐπιγνοὺς (sans εὐθὺς)
I, 45 in desertis locis conueniebant B ἦρχοντο DW ἦν καὶ ἤρχοντο[1]

Cas inverses où B est plus loin du latin que D et W :

XI, 32 populum DW τὸν λαόν B τὸν ὄχλον
XVI, 7 cum introissent DW εἰσελθοῦσαι B ἐλθοῦσαι
V, 14 exierunt DW ἐξῆλθον B ἦλθον
XIV, 7 uobiscum DW μεθ'ὑμῶν B μεθ'ἑαυτῶν
I, 25 exi de homine DW ἔξελθε ἐκ τοῦ ἀνθρώπου B ἐξ αὐτοῦ
XII, 19 habuerit uxorem DW ἔχῃ γυναῖκα B καταλίπῃ γυναῖκα

La comparaison de ces six tableaux fait bien voir que le latin n'est pas dérivé d'une des formes du grec, mais que ce sont, au contraire, les diverses formes du grec qui sont toutes dérivées de lui. L'avantage d'une telle épreuve est qu'elle n'est pas subordonnée à l'appréciation personnelle. Elle repose sur des tables d'absence, de présence, de variations concomitantes. C'est, à mon sens, la preuve la plus objective de l'originalité de Marc latin.

A cet égard le cas de Marc est unique. Les manuscrits grecs des autres évangiles présentent entre eux des divergences bien moins accentuées. D'autre part les manuscrits latins des évangiles autres que Marc, même dans leur texte « africain », se groupent facilement autour d'une des formes du texte grec. Et pour eux c'est le grec qui éclaire les passages obscurs du latin. Pour Marc c'est l'inverse. Le latin éclaire les passages obscurs du grec.

XI. Agglomérats.

Quand plusieurs traductions d'un texte sont corrigées l'une sur l'autre, il arrive qu'une correction, au lieu de se substituer, s'ajoute. Deux traductions différentes d'une

1. L'intrusion du verbe ἦν dans DW fait que *in desertis locis* se rapporte à Jésus : *il était au désert et en venait...*

même expression se trouvent ainsi juxtaposées. C'est ce qu'on peut appeler un *agglomérat* (les Anglais disent une *conflation*). Aucune forme du Marc grec n'est exempte de ces doubles traductions.

Dans quelques cas, chacune des deux traductions simples se lit dans un manuscrit et l'agglomérat se constate dans un troisième. On touche alors du doigt comment il s'est fait :

XIV, 21 (filius hominis) uadit B ὑπάγει D παραδίδοται W παραδίδοται ὑπάγει

X, 32 admirabantur qui sequebantur illum D καὶ ἐθαμβοῦντο. Version sahidique οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο B καὶ ἐθαμβοῦντο · οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο

XII, 44 misit totum quem habuit uictum suum W ἔβαλεν ὅλον τὸν βίον αὐτῆς. Version syriaque sinaïtique πάντα ὅσα εἶχεν ἔβαλεν BD πάντα ὅσα εἶχεν ἔβαλεν, ὅλον τὸν βίον αὐτῆς.

Plus souvent un manuscrit donne une des deux traductions simples et un autre manuscrit l'agglomérat. La seconde traduction simple est à conjecturer :

IV, 39 obmutesce W φιμώθητι [Autre traduction : σιώπα] D σιώπα καὶ φιμώθτι B σιώπα πεφίμοσο

I, 35 ante lucem W ἔννυχα [Autre traduction : πρωΐ] B D πρωΐ ἔννυχα λίαν

X, 30 in isto saeculo D ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ [Autre traduction : νῦν] B νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ

I, 32 cum sol occidisset : Version syriaque sinaïtique : ὅτε ἔδυσεν ὁ ἥλιος [Matthieu : ὀψίας γενομένης] BD ὀψίας δὲ γενομένης ὅτε ἔδυσεν ὁ ἥλιος

V, 23 et uiuet : Version syriaque sinaïtique σωθήσεται [Autre traduction : ἵνα ζήσῃ] BD ἵνα σωθῇ καὶ ζήσῃ

I, 38 eamus ad proxima (castella) Θ ἄγωμεν εἰς τὰς ἐχομένας [Autre traduction : ἀλλαχοῦ] BD ἄγωμεν ἀλλαχοῦ εἰς τὰς ἐχομένας...

IV, 2 docebat illos dicens W ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων [Autre traduction : ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ] BD ἐδίδασκεν αὐτοὺς καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ

Parfois enfin la comparaison du latin et du grec fait seule soupçonner un agglomérat, qui peut être confondu avec une paraphrase :

XII, 41 honesti mittebant multa B πολλοὶ πλούσιοι ἔβαλλον πολλά (*multa* lu *multi* dans une traduction).
II, 25 esuriit BD χρείαν ἔσχεν καὶ ἐπείνασεν
XIV, 41 dormite BD καθεύδετε καὶ ἀναπαύεσθε
XIV, 61 tacebat D ἐσείγα καὶ οὐδὲν ἀπεκρίθη B ἐσιώπα καὶ οὐκ ἀπεκρίνατο
XIV, 68 nescio BD οὔτε οἶδα οὔτε ἐπίσταμαι
VIII, 11 conquirere (signum) συνζητεῖν αὐτῷ, ζητοῦντες παρ' αὐτοῦ

Le nombre des agglomérats et des paraphrases est un des meilleurs signes distinctifs d'une traduction.

XII. Contre-épreuve.

Les indices nombreux et divers qui manifestent la priorité de Marc latin sur Marc grec se heurtent-ils à des cas où le latin serait la traduction certaine du grec? M. Pernot en allègue un certain nombre [1]. Il faut les examiner.

Dicere quia (IX, 26), *uidere* ou *audire quia* (IX, 25; X, 47), *legere quoniam* (XII, 27) ne sont pas des traductions du grec. C'est de la langue populaire. Tertullien emploie, dans le sens de la conjonction *que*, 13 fois *quia*, 3 fois *quoniam*; Saint-Cyprien 66 fois *quia*, 44 fois *quoniam* [2]. Dans Pétrone on trouve : *dixi quod comedit* (46, 4); une vieille sorcière dit : *uides quod aliis leporem excitaui* (131). D'après A. C. Juret (*Système de la syntaxe latine*, Paris, 1926, p. 317) *quia* au lieu de *quod* dans des phases de ce genre est vieux-latin.

1 *Un prétendu original latin de l'évangile de Marc* (*Rev. de l'hist. des relig.* janv. 1927).
2. G. Mayen. *De particulis Quod, Quia, Quoniam, Ut pro acc. cum infinitivo post verba sentiendi et declarandi positis* Kiel, 1889.

Non sapis quae sunt dei (VIII, 33), tu ne sens pas les choses divines, est bien en situation après le sot émoi de Pierre, à l'annonce de la Passion. Je ne puis considérer *sapis* comme un contre-sens fait sur φρονεῖς, moins encore comme un calque de φρονεῖν, être dans son bon sens.

Visus est illis helias (IX, 4), avec le datif, au lieu de l'ablatif précédé de *ab*, est une tournure usitée par Cicéron (*audita tibi*), Tacite, Tertullien, etc. (Roensch, p. 436). *Fuerunt conloquentes* (*ibid*) est une construction paraphrastique sur le type *audiens sum*, lequel est vieux-latin et classique (Juret, p. 72).

Arescit (IX, 18), il se durcit, est de bonne latinité et convient bien à la description d'une crise épileptique. Il se comprend sans recours au grec ξηραίνεται.

IX, 21, *Hoc factum est ei*, passif avec le datif de la personne à qui échoit le résultat, se dit en latin sans qu'on copie du grec.

In nullo potest exire nisi in orationibus (IX, 29) est populaire et ne suppose pas forcément le grec. L'ablatif instrumental y est précédé de *in* comme dans : *in hoc signo uinces*.

Dilexit illum (X, 21) est bien en situation après que l'homme qui brigue la vie éternelle a répondu qu'il a observé tous les commandements, dès sa jeunesse. Ce verbe, veut dire soit : Jésus le choisit, soit : il l'apprécia, le distingua, le chérit, avec une nuance de choix et d'approbation. *Dilexit illum* ne le cède en rien à ἠγάπησεν αὐτόν, même si l'on donne à ce dernier le sens de : il fit un geste d'amitié, de caresse.

Contristatus super illum sermonem (X, 22), *admirabantur super sermonem eius* (X, 24) sont des tournures populaires et ne postulent pas un ἐπί avec le datif. *Super* au sens de *au sujet de* appartient à la langue familière. On le

trouve, avec l'ablatif, dans Plaute (*super Euclionis filia rem tenes*) dans les lettres de Cicéron (*hac super re*, sur ce sujet), dans Apulée (*famam super quodam Demochare*). Ici l'accusatif remplace l'ablatif, ce qui n'est pas classique mais s'éloigne de ἐπί avec le datif.

Misit minuta duo quod est quadrans (XII, 22) : « La tournure latine, dit M. Pernot, si on la tient pour originale, aurait pour équivalent français : elle a mis vingt sous, c'est-à-dire un franc. » Comment cela? Il faudrait qu'il y eût : *misit uncias tres quod est quadrans*. *Minutum* n'est pas une division de la monnaie romaine et il n'y a pas de pièce romaine d'un demi-*quadrans*. Il y avait donc lieu d'expliquer pour le lecteur latin la valeur de ces *minuta duo*.

L'équivalent français est : elle jeta deux piécettes, la valeur d'un franc.

Coepit... iurare quia : non noui hominem istum (XIV, 71) est un tour populaire, comme le tour grec correspondant. *Quia* y tient lieu de *dicens* pour introduire le style direct. Il y fait sentir une pointe de son sens originel : c'est un ancien accusatif neutre pluriel de *qui*. On dirait en français populaire : il se mit à jurer *comme ça* : Je ne connais pas cet homme.

Le latin de Marc est de bonne langue populaire, pleine de mouvement, elliptique, familière, comme du Plaute qui serait religieux.

Il est d'une incorrection typique dont les latinistes ne s'étonnent pas. En particulier l'accord des genres est très mal observé. Après un substantif masculin Marc est homme à mettre un adjectif ou un relatif au masculin, au féminin ou au neutre.

Ce trait qu'il a pourtant en commun avec d'autres textes populaires a suffi à arrêter M. P. Alfaric. Ce savant qui a eu le mérite de montrer en beaucoup d'endroits la supério-

rité de Marc latin sur Marc grec n'a pas voulu conclure cependant à l'originalité du latin [1]. Quand il rencontre, IV, 31-32, un neutre accordé à un masculin puis à un neutre, puis à un autre masculin (quasi *granum... qui... minor* cum sit... *seminatum...* fit *major*) il croit que derrière ces masculins se cache le mot grec masculin κόκκος. De même quand il lit XII, 28 31 : « *quod* est *mandatum primum*?.. *Haec prima* est.. Deinde *secunda... Majus* his *aliud mandatum* non est »... il pense que ce brusque passage au féminin ne peut s'expliquer que par l'action du féminin grec ἐντολή. L'argument n'a guère de portée, car ces sautes d'un genre à l'autre sont fréquentes dans le latin populaire sans qu'on ait le plus souvent le moyen de les expliquer par le grec.

On ne peut rien conclure de l'emploi de quelques mots grecs dans Marc latin : *scandalum*, *scandalizare*, *discolum*, *diaconos*, (*mons*) *eleon*, *anastasis*, *gazofilacium* pas plus que de l'emploi de quelques mots latins dans Marc grec : κεντυρίων. λεγίων, σπεκουλάτωρ, δηνάριον, κοδράντης (*quadrans*), ξέστης (*sextarius*), φραγελλῶ (*flagello*), πραιτώριον. A Rome et dans les grandes villes bilingues le latin et le grec vivaient côte à côte et alternaient souvent. Ils se faisaient des emprunts, se contaminaient. Les inscriptions des Catacombes montrent que les mots, les alphabets même s'entre-changeaient. De quelques mots grecs on ne peut donc pas induire un original grec, ni de quelques mots latins un original latin.

Tous les mots grecs qui figurent dans Marc latin se trouvent dans la version biblique des Septante. Il est probable qu'ils ont été introduits en latin par l'usage liturgique des Juifs [2]. Derrière σκάνδαλον, *scandalum* on ne sen-

1. P. Alfaric. *L'Evangile selon Marc*, Paris, Rieder, 1929, p. 56.
2. Voir à ce sujet D. S. Blondheim. *Les parlers judéo-romans et la Vetus latina*, Paris 1925.

tait pas la *gâchette* grecque, mais le mot hébreu que σκάνδαλον traduit.

Quant à *cena pura* pour désigner le vendredi, ce n'est pas une altération de παρασκευή. C'était une expression courante chez les Juifs parlant latin (Tertullien. *Ad. nat.* 1, 13; Augustin *In Iohann.* 126,5 ; *Sermones* CCXXI). Elle est passée des Juifs aux chrétiens. Elle subsiste dans le dialecte sarde où le vendredi se dit *Kenapura*, *Kenabura*[1]. D'après un passage de Festus [2] *cena pura* était un terme du rituel païen. Il désignait, à ce qu'il semble, un repas de préparation aux mystères, caractérisé par l'abstinence de certains mets. Il est curieux que les Juifs de langue latine aient adopté ce terme pour désigner la préparation à leur sabbat. Assimilaient-ils en quelque façon la célébration du sabbat à celle des mystères?

Bref, les exemples allégués par M. Pernot et la contre-épreuve qu'il demande à bon droit n'infirment pas les indices particuliers et généraux qui s'accordent à prouver que Marc latin est l'original, Marc grec la traduction.

XIII. Clément d'Alexandrie.

Les citations de Marc sont rares dans la haute antiquité chrétienne [3]. Les plus instructives sont celles que fait en Egypte Clément d'Alexandrie à la fin du IIe siècle [4] :

---

1. Meyer-Lübke. *Rom. Etym. Wörterb.* § 1806, cité par Blondheim p. LX.
2. P. 230 b ed. Müller. Leipzig, 1839. Cité par Blondheim p LIX.
3. Par exemple la reconstitution du Nouveau Testament d'Irénée par W. Sanday et C. H. Turner (*Old-latin Biblical texts*, no VII), Oxford, 1923, comprend 4 pages seulement pour Marc tandis que Matthieu en a 43, Luc 26, Jean 16.
4. Voir P. M. Barnard, *The biblical text of Clement of Alexandria* (*Texts and studies*, V, 5), Cambridge, 1899 et H. C. Hoskier, *Codex B and its Allies*, London, 1914, I, p. 198-204.

V, 34 uade in pace. Clément : ἄπελθε εἰς εἰρήνην BD ὕπαγε Θ πορεύου. Le verbe employé par Clément ne se trouve dans aucun manuscrit grec connu.

X, 22 multas diuitias et agros. Clément : χρήματα πολλὰ καὶ ἀγρούς D χρήματα πολλὰ (sans ἀγρούς) BW κτήματα πολλὰ (sans ἀγρούς). Le texte de Clément est conforme au latin et ne se trouve dans aucun manuscrit grec.

XII, 30 de tota anima tua et de tota uirtute tua. Justin et Clément : ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυναμέως σου. Tous les manuscrits grecs [1] ont trois ou quatre termes. D met ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου avant *âme*. B intercale, de plus, ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου entre *âme* et *force*. Justin et Clément ignorent les manuscrits grecs et vont avec le latin.

X, 25 facilius est camellum per cauernam acus introire... Clément cite quatre fois ce passage : dans les *Stromates* (II, 5) et dans *Quis diues salvetur* (2, 4 et 26). Chose remarquable, il le cite quatre fois de façon différente et quatre fois en désaccord avec les manuscrits grecs. Pour rendre *facilius* il emploie une fois εὐκόλως, une fois ὄᾶον, deux fois θᾶττον : Marc grec a εὐκοπώτερον (B) et ταχεῖον (D). Pour rendre *introire per* il emploie une fois διεκδῦσεται, deux fois εἰσελεύσεται, une fois ἐρελεύσεσθαι. Marc grec a διελθεῖν (B) et διελεύσεται (D). Pour *cauernam*, il emploie τρήματος : Marc grec a τρυμαλιᾶς (B) et τρυμαλίδος (D).

D'après ces exemples il est clair que Clément d'Alexandrie suit le texte latin et ne fait pas usage d'un texte grec fixé. S'il veut donner une citation de Marc, il traduit instantanément le latin, sans rechercher s'il a fait lui-même, ou s'il existe ailleurs, une autre traduction.

Vingt ans plus tôt, à Lyon, Irénée se référait de même à Marc latin [2].

A l'époque d'Irénée et de Clément d'Alexandrie Marc grec n'est pas encore attesté par une citation incontestable.

---

1. Sauf 157 (Sod. ε 207) lequel a ἰσχύος au lieu de δυναμέως.
2. Voir plus haut, p. 92.

Il pouvait exister, il devait exister. Mais enfin la preuve formelle de cette existence fait défaut.

Conclusion

L'ensemble des indices démontre que l'évangile de Marc a bien été écrit en latin, comme le disent les suscriptions et saint Ephrem. Si l'on a inséré une version grecque de Marc dans le Nouveau Testament, c'est pour la commodité d'avoir le recueil entier dans la même langue.

Du Marc original il a été fait plusieurs versions grecques, superficiellement harmonisées. Il est vain de chercher à les ramener à un archétype grec. Les éditions « critiques » de Westcott-Hort, de Nestle, de Soden dans la mesure où elles s'écartent de B, donnent de Marc un texte artificiel, qui n'a jamais existé. Il serait plus critique d'éditer séparément B, D et W, comme on édite séparément la version syriaque ancienne et la Peschitto. Il n'y a pas d'original grec de Marc. L'original est latin.

L'évangile de Marc a probablement été écrit à Rome dans la fraction de la communauté chrétienne qui parlait latin et pour cette fraction. Les travaux de Giorgio La Piana [1] montrent l'importance croissante qu'elle a prise au cours du IIe siècle jusqu'à l'accession d'un de ses membres, Victor, à l'épiscopat, en 190. Au IIIe siècle Hippolyte, qui parle grec, est un attardé. Le groupe latin comprenait beaucoup d'Africains. Il avait ses tendances propres. L'évangile de Marc a été son manifeste doctrinal et son livret liturgique.

Les versions grecques paraissent avoir été faites en

---

1. *Il problema della chiesa latina in Roma.* Rome, 1922, *La successione episcopale in Roma e gli albori del primato.* Rome, 1922, *The Roman Church at the End of the Second Century.* Harvard Theol. Review, juillet 1925.

Egypte. W se ressent du voisinage du copte. B est apparenté à la plus ancienne version copte [1]. D a de mauvaises lectures qui paraissent provenir des abréviations usitées dans les papyrus égyptiens [2].

D a été transporté en Occident où il a été retraduit en latin quand on a fait une version latine de tout le Nouveau Testament. Le texte latin original ne s'est pourtant pas perdu. Il était lu par saint Cyprien. Il nous est parvenu en grande partie dans le Codex Bobiensis et le Codex Palatinus.

Deux lignes de saint Jérôme résument bien l'histoire de l'évangile de Marc : « Marc, prié à Rome par les frères, écrivit brièvement un évangile... Prenant l'évangile qu'il avait composé, il alla en Egypte. » [3]. Est-ce l'histoire de l'auteur? C'est en tout cas celle du livre.

---

1. Voir W. Bousset, *Textkritische Studien zum N. T.*, Leipzig, 1894. H. C Hoskier, *Codex B*, p. 79-87. (G. Horner), *The coptic version of the N. T.* Oxford, 1921, H. A. Sanders, *The Washington manuscript of the four Gospels*, New-York, 1912. Introduction. — Remarquer dans B et W des mots grecs particuliers à l'Egypte comme ἐξάπινα (IX, 8).

2. Voir Sir Frederic G. Kenyon, *Handbook to the textual criticism of the N. T.* 2e éd. London, 1912, p. 96.

3. *Catalogus scriptorum ecclesiasticorum.* Cité par Hoskier, I, p. 202.

V

LE CHRIST CHARGÉ D'ESPRIT

PAR

G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA

DANS un essai succinct mais substantiel, intitulé *Et il voulait les dépasser* (Mc. 6 : 48) [1], mon collègue WINDISCH a naguère soulevé et, à mon avis, presque résolu une question qui m'occupait depuis de nombreuses années. Le *noli me tangere* que le Seigneur dit à Marie-Madeleine tombant à ses pieds (Jean 20 : 17) a été pour moi pendant longtemps un véritable rébus. HEITMÜLLER [2] a donné de ce texte le commentaire suivant : « Jésus l'empêche. Elle ne doit pas rester là, mais se rendre à la hâte auprès des frères et leur apporter message et elle ne doit pas non plus le retenir car il est encore en route vers Dieu, vers le Père : Voilà sans doute le sens le plus vraisemblable du v. 17. Mais nous avons naturellement le sentiment que la signification de la parole mystérieuse n'en est pas encore épuisée, qu'un sens plus profond doit y résider. Malheureusement il nous reste presque complètement fermé. » Et il

1. *N. T. T.*, 1920 (IX), pp. 298-308.
2. *Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt*, 3. Aufl. Bd. IV, p. 177.

conclut en soupirant : « Nous n'aboutissons pas malgré tout à l'intelligence complète du passage. »

Nous nous demandons si l'attitude adoptée par le Maître à l'égard de Marie-Madeleine n'est pas analogue à celle qu'il prend envers les disciples quand il marche sur l'eau dans Mc. 6 : 48 à la fin (*et il voulait les dépasser*). Le professeur Windisch y a vu fort judicieusement un trait mythologique. Celui qui agit comme ce Jésus « ne se montre pas véritablement le Rédempteur qui est venu pour alléger et abolir la peine des hommes et à cet effet profite largement de l'occasion ; mais il se manifeste au contraire comme un personnage surhumain qui éprouve précisément de l'aversion pour l'humanité souffrante ». Les hommes mettent obstacle à son désir d'user et de jouir de sa nature divine.

Dans une autre étude [1] le même savant avait rattaché ce trait et d'autres analogues à la préexistence du fils de Dieu. Celui-ci désire pouvoir retourner aussitôt que possible et pour toujours dans la gloire céleste dont il jouit ici-bas d'une manière transitoire, notamment dans le récit de la transfiguration sur la montagne. Pfleiderer a parlé d'une « anticipation » de la grandeur divine qui attend le Christ, dans cet épisode de la transfiguration. Ne serait-il pas préférable d'admettre que cette péricope a appartenu originairement à la période ultérieure à la Résurrection ? Pour le récit de la marche sur la mer il est tout aussi loisible de songer au Ressuscité [2]. Dans les évangiles le miracle de la mer suit constamment le miracle du pain; ce dernier est une fraction du pain du Seigneur exalté transférée dans sa vie terrestre [3].

---

1. *Urchristentum und Hermesmystik* dans T. T. 1918, p. 214 et suiv.
2. Le professeur Völter a exprimé la même opinion dans le *N. T. T.*, 1921 (x) p. 32 et suiv.
3. P. Saintyves, *Essais de Folklore biblique*. Paris, 1923, p. 341 et suiv.

Lorsque le Christ accompagné des pèlerins d'Emmaüs est arrivé près du bourg, il fait mine de vouloir aller plus loin (Lc. 24 : 29) ; Windisch insiste encore un peu sur ce point pour montrer que le Seigneur cherche à se dérober aux hommes. On trouve, à notre avis, la même chose dans le *noli me tangere*. Or cette scène est liée à celle de la résurrection de Lazare. Giotto l'a compris lorsque, à l'église basse de Saint-François-d'Assise, dans la chapelle dite de Madeleine, il plaça face à face la résurrection de Lazare et Marie s'agenouillant devant le Christ. Dans cette dernière peinture on distingue encore sur un côté le tombeau ouvert du Christ. Le miracle de Lazare est la plus haute manifestation de la puissance du Christ et le prototype de sa propre résurrection. Arrêtons-nous encore un instant sur cette péricope de Lazare et demandons-nous dans quelles circonstances et par quel moyen le Christ a accompli ce miracle.

Le verset le plus difficile de l'évangile de Jean ch. XI est certainement le 33e. Lorsque Jésus vit pleurer Marie ainsi que les Juifs qui l'avaient accompagnée ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν. Un gros volume ne suffirait pas à l'exposé des innombrables commentaires suscités par ces quelques mots. Mais il est bon d'en connaître quelques-uns, ne serait-ce que pour se rendre compte des difficultés offertes par ce passage.

A vrai dire l'énigme réside en ceci : comment est-il possible que le Christ du quatrième Evangile, le Verbe incarné, qui semble s'avancer sur la terre sans la toucher, l'être divin qui, dans ce même chapitre (verset 42) reconnaît publiquement qu'il ne prie que pour la multitude et qu'il pourrait s'en passer pour lui-même, comment est-il possible que ce Christ soit en proie à une aussi violente agitation que celle que laissent supposer les versets 33 et 38 ?

« Il fut excité en esprit et s'émut lui-même » traduisit Albrecht Thoma [1], mais non sans se rendre compte de l'étrangeté du fait pour le Christ-Verbe; aussi ajouta-t-il: « mais moins par pitié humaine que par excitation contre l'ennemi à vaincre » tout comme dans le Psaume l'esprit du Seigneur « halète de colère » lorsqu'il vient en aide à celui qu' « il aimait », « à celui que les liens de la mort et les lacets du monde souterrain environnaient ».

Lorsque le Christ (v. 38) s'approche du tombeau, Thoma déclare : « et de nouveau il fut courroucé en lui-même » parce qu'il va se trouver en présence de la Mort, sa plus grande ennemie. Thoma a pensé très justement à une émotion de tout autre nature que celle des sœurs de Lazare ou des assistants juifs pleurant le défunt. Ce motif ne saurait valoir pour le Christ qui sait que l'inhumé va ressusciter de par sa toute-puissance. Le Christ ne saurait davantage être déconcerté ou indigné par le fait tout naturel que parents et amis s'affligent de la perte qu'ils ont éprouvée. On a voulu voir dans ce dernier fait une manifestation d'incrédulité et tourner contre elle l'excitation du Christ. Mais le Christ-Verbe, pour qui Lazare est mort uniquement pour lui permettre de manifester sa puissance et sa majesté d'une façon plus éclatante que jamais (v. 4), est — *sit venia verbo* — trop maître de ses nerfs pour s'attrister ou s'irriter de quoi que ce soit. Il est ici intangible comme « la Résurrection et la Vie » (v. 25).

Et pourtant il pleure lui aussi (v. 35), objectera-t-on. Demandons-nous donc de nouveau : *pourquoi* pleure-t-il ? Les exégètes qui répondent : parce qu'il est ému de la mort de son ami, parce qu'il compatit profondément à la douleur des sœurs de Lazare, etc. Ces exégètes se trompent

1. Die Genesis des Johannesevangeliums, Berlin 1882, p. 579.

et non seulement en raison de l'*ataraxia* susmentionnée du Verbe incarné mais aussi en raison du verset 36 où les Juifs, pour expliquer les larmes de Jésus, disent : « Voyez comme il l'aimait. » Car bien loin d'y voir une explication des larmes de Jésus acceptable suivant l'Evangéliste, nous considérons cette phrase comme une des nombreuses méprises voulues qu'offre cet évangile [1]. Les Juifs se trompent constamment et passent toujours à côté de la question lorsqu'il s'agit de comprendre des actes ou des paroles du Christ. En attribuant ces larmes du Christ à une simple émotion humaine ils nous donnent un nouvel échantillon de leur naïveté et de leur incompréhension. Ils semblent n'avoir pas du tout conscience de l'extrême importance de ce moment : l'événement ébranlant le monde et triomphant de la mort, qui est ici relaté, échappe complètement à leur attention. Ils ne voient dans le Christ qu'un ami du défunt, qui leur est sympathique parce que, tout à fait humain, il verse un pleur sur cette tombe. Quiconque a tant soit peu étudié dans ses détails le quatrième Evangile, admettra la démonstration par l'absurde : les Juifs attribuent les larmes de Jésus à son cœur d'ami blessé, par conséquent ces larmes ont un tout autre motif. Peut-être la suite de cette étude projettera-t-elle encore sur ce point quelque lumière.

Il est donc établi que, même dans ces circonstances, une excitation telle que celle dont parle le verset 33 est inconciliable avec l'essence du Christ-Verbe. H. H. Wendt [2] l'a si fortement senti qu'il en a tiré un argument pour une différenciation de sources : « la secousse intérieure » et l'épanchement des larmes appartiennent, d'après lui, à une

1. Voir W. C. van Manen dans le *T. T.*, 1891, 407 et suiv. ; Loisy, *Le quatrième Evangile*, 2e éd., Paris 1921, *passim*.
2. *Das Johannesevangelium*, Gött. 1900, p. 145.

autre série d'images que le reste. En se référant à Mc. 1 : 43 ; 14 : 5 et Mt. 9 : 30 H. J. Holtzmann [1] a cru trouver dans le verset en question « un sursaut violent, une expression d'un mouvement de mécontentement ou de colère » avec cette réserve cependant « que notre passage représente ce mouvement comme une autocréation ». « Le Verbe incarné, lorsqu'il est saisi par le froid de la tombe, doit lui-même frapper la surface du miroir tranquille de sa vie morale s'il faut que celle-ci paraisse un moment agitée. Par conséquent ἐμβριμᾶσθαι ne doit pas exprimer une émotion humaine ». Holtzmann s'est rendu un compte exact de l'intervention active de Jésus et l'a parfaitement formulée ailleurs [2] : « Une protestation à l'égard des reproches et griefs élevés du point de vue de l'ataraxie stoïcienne contre la divinité du Christ ; la ταραχή n'est pas passive mais spontanée. » Mais il se fourvoie en voulant avoir pensé à de la colère au sujet d'un manque de foi, de même que Walter Bauer [3] croit à tort que le Christ considère que se lamenter devant Lui, le Prince de la Vie, c'est douter de sa puissance et offenser sa Majesté. Les mots ὡς εἶδεν, etc. (v. 33) n'impliquent pas nécessairement que Jésus accomplit le miracle pour apaiser la douleur des affligés mais tout au plus que cette explosion de douleur est la cause déterminante du miracle.

Cependant la particule ὡς est purement temporelle et indique la simultanéité des gestes éplorés de l'entourage et des actes de Jésus en personne. Mais que fait-il en réalité? Il fulmine contre l'esprit et s'excite lui-même. Qu'est-ce que cela peut bien signifier? Ἐμβριμᾶσθαι s'emploie pour désigner l'ébrouement des chevaux: il exprime une émotion vio-

1. *Handkommentar*[2] N. T. IV, I, p. 156.
2. *Neutestamentliche Theologie*, 2. Aufl. II, 463.
3. *Handbuch zum Neuen Testament*, 62, 147..

lente [1]. Dans Mc. 9 : 30 le Christ agit de même devant les aveugles guéris pour les empêcher de révéler son miracle. Il agit de même et pour le même but avec les lépreux délivrés de leur mal. Cet acte peut être précisé, comme par exemple, dans Dan. 11 : 30 LXX, par « sous la menace ou sur un ordre particulièrement impérieux ».

Le πνεῦμα auquel s'adresse cet ἐμβριμησάμενος [2] n'est pas selon nous l'esprit du mort Lazare, qui serait ainsi évoqué à la manière de la magie sympathique, c'est-à-dire en imitant la sourde rumeur des esprits [3]. L'acte vise évidemment le *pneuma*, à savoir le *pneuma* du Christ même, ce qui explique qu'il puisse être dit au v. 38 que l'opération se passe en lui-même. La traduction de Campbell Bonner : « l'Esprit le mit dans une excitation » est inexacte. La variante occidentale a en effet pensé quelque chose d'analogue : « il fut mis par l'Esprit en agitation comme un excité ». Mais on ne trouve rien de cela dans la version ordinaire. C'est le *pneuma* divin présent dans le Christ qui doit être mis en action pour l'accomplissement du miracle particulièrement difficile qui se présente. Le divin en lui doit pour ainsi dire être mobilisé et nous avons ici la description de la concentration spirituelle nécessaire à l'accomplissement de la tâche miraculeuse.

Qu'on ne s'étonne pas de cet « ébrouement » ou « ordre impérieux » du Christ à l'égard du *pneuma*. Il est parfai-

---

1. Campbell Bonner dans *Harvard Theol. Review*, juillet 1927, p. 175, cite l'historien byzantin *Menander* qui emploie le mot pour l'excitation des Shamans.

2. Nous ne comprenons pas bien pourquoi les commentateurs en s'appuyant sur le vs. 38 veulent nier que dans le vs. 33 τῷ πνεύματι est le complément de ἐμβριμησάμενος. « Hennir contre l'Esprit » est dans ce cas synonyme de « hennir en soi-même ».

3. Cf. Hans Schmidt dans *Vom Alten Testament, Karl Marti zum 70 sten Geburtstage gewidmet*, Giessen 1925, pp 253, Hauer, Die Religionen, 1923, p. 161. Les esprits *soufflent* et dans Job XXXII, 19 אוֹב (= *pneuma*) est une poche de cuir ou un soufflet (LXX, φυσήτηρ).

tement explicable à condition de ne pas prendre ici *Esprit* au sens moderne, élevé, moral ou philosophique, mais au sens archaïque de force inspirant de l'effroi dangereux. Nous voyons dans Mt. 11 : 12 que le Christ et les chrétiens en usurpateurs ont forcé et exigé pour eux-mêmes l'Esprit ainsi que le Royaume des cieux; c'est précisément la caractéristique du mouvement qui a commencé après Jean-Baptiste.

Dans le grand papyrus magique de Paris (suppl. gr. 574) le mot ταράσσω paraît avoir une signification technique : « être agité par une force démoniaque ». Ce mot se trouve également Jean 5; 2 suiv. pour désigner le mouvement de l'eau balnéaire de Béthesda, indiquant la présence de force guérissante.

Donc, lorsque le Christ, après avoir contraint le *pneuma* divin à le servir et s'être excité lui-même, s'est préparé à ressusciter le mort; il demande tout d'abord : « Où l'avez-vous mis? » Sans doute se sent-il alors prêt pour sa tâche; il est à présent chargé du *pneuma* indispensable, la tension nécessaire est atteinte. Et s'il pleure à ce moment ce n'est pas de tristesse; c'est l'acte qui joue un rôle dans les pratiques magiques dans la mesure où tout ce qui abandonne le corps a une signification dans la magie. Peut-être la force pneumatique doit-elle de cette façon trouver une issue pour exercer une action ranimatrice.

Il est très curieux que Jésus après l'ἐμβριμᾶσθαι répété du vs. 38 s'approche de la tombe; qu'au vs. 43 il crie : « Lazare apparais! »; qu'au vs. 44 seulement le mort sorte de la tombe et que Jésus dise néanmoins déjà auparavant (vs. 42) en s'adressant au Père : « Je Te remercie de m'avoir exaucé. » Evidemment lorsque Jésus prie, le grand événement s'est déjà produit : Lazare est déjà ressuscité bien qu'il gise encore dans le tombeau et Jésus sent que de la

force l'a quitté, de même qu'il le sentit lorsque l'hémorrhoïsse l'eût touché (Mt. 9 : 20 et suiv.; Mc. 5 : 25 et suiv.); la perte de *pneuma* arrive instantanément à sa conscience.

Nous avons du coup l'explication du *noli me tangere*. Les deux scènes, nous l'avons vu plus haut, sont liées l'une à l'autre en tant que le rappel à la vie de Lazare est le prototype de la résurrection du Christ. Les deux miracles sont obtenus grâce au même *pneuma*; du moins suivant la version marcionite de Gal. 1 : 1, le Christ se ressuscite lui-même; le pneumatique ou ἀνὼ Χριστός ranime au bout de trois jours le Lazare mort et le Christ mort. Dans le dernier cas (vs. 17 et 39) l'auteur du miracle est évidemment encore plus chargé de force pneumatique que dans le premier. Le simple contact du bord de son manteau eût été maintenant funeste à la femme perdant son sang. Le Seigneur en personne met en garde Marie-Madeleine contre le grave danger. Si dans la suite l'attouchement de Thomas (20 : 29) contredit cette explication, celle-ci n'en est pas plus infirmée que n'importe quelle autre : l'information provient clairement d'une autre source ; elle appartient à l'adaptation rédactionnelle, et a pour but de soutenir la réalité du fait contre le septicisme ou le docétisme, prouvant ainsi précisément que la réalité était mise en doute. La scène de Thomas doit donc être mise sur la même ligne que les repas de poisson et de gâteau de miel (Luc 24 : 24) et de pain (Jean 21 : 9).

Le Ressuscité, qui avertit Marie de ne pas le toucher, ne veut pas dire par ces mots : « Car je ne suis pas encore monté jusqu'à mon Père » qu'après cette ascension il pourra bien être touché. Il y a plutôt ici l'explication du danger de ce contact que Marie désire dans sa naïveté. Le Christ qui grâce à son *pneuma* s'est libéré du tombeau, de la Mort

et de l'Enfer, est encore chargé à la plus haute puissance parce que l'ascension imminente exige une forte tension pneumatique. L'Esprit est condensé en lui au point que son contact serait mortel; et plus encore : une déperdition de *pneuma*, à peu près sans conséquence lors de son séjour terrestre dans le cas de la femme hémorroïsse, pourrait à présent être fatale si son ascension échouait faute de *pneuma*.

Et cela, non pas parce qu'il veut aller jouir égoïstement auprès de son Père de sa nature divine, mais parce qu'il est utile à ses disciples qu'il s'en aille; de cette façon seulement l'Esprit pourra venir, ainsi pourra se produire l'épanchement de ce *pneuma* qui actuellement agit dans sa plénitude en lui seul tel un courant de plus haute tension, mais dont ils vont tous recevoir une partie à la Pentecôte.

C'est encore pour les mêmes raisons qu'il veut dépasser l'endroit où se recueillent les pèlerins d'Emmaüs et ils doivent exercer une certaine pression sur lui pour le retenir. Lors de la fraction du pain leurs yeux viennent-ils à s'ouvrir, si bien qu'ils reconnaissent le Ressuscité, celui-ci se rend alors de nouveau invisible grâce à sa prodigieuse puissance pneumatique.

C'est pour les mêmes raisons que, marchant sur la mer comme sur la terre ferme, grâce encore à sa force pneumatique, le Ressuscité veut précéder ses disciples, car il s'exposerait autrement à une déperdition de *pneuma*.

La péricope de Lazare, le *Noli me tangere* et le *Il voulait les dépasser* s'éclairent mutuellement ainsi qu'on le voit par ce qui précède.

---

1. Cf. Alfred Loisy, l. c., p. 509. Goguel, *Introduction au Nouveau Testament* II, Paris, 1926, p. 469

VI

JÉSUS BARABBAS

PAR

P.-L COUCHOUD ET R. STAHL.

La condamnation à mort de Jésus est présentée dans les évangiles de la façon la plus bizarre.

Après que Jésus a comparu devant le procurateur, on s'attend à ce qu'il soit condamné ou acquitté. Or il n'est proprement ni condamné ni acquitté. Son sort est subitement lié à celui d'un autre prisonnier, non jugé, dont il n'a pas encore été parlé. La question n'est plus : Jésus sera-t-il condamné ou acquitté? Elle devient brusquement : qui sera supplicié, Jésus ou l'autre ? Et la décision ne sera pas prise par le juge mais par la foule.

Le plus étrange encore n'est pas cette procédure insolite. C'est le nom de l'autre. Il s'appelle Bar-Abba qui signifie « fils du père » [1]. Or « fils du père » est le titre qui, de façon suréminente et transcendante, appartient à Jésus. Un

---

1. Jérôme (in Matt. xxviii. 16) suppose la forme *Bar-Rabban, filius magistri eorum*, fils du maître des Juifs, c'est-à-dire de Satan. C'est une altération tardive, qui vise à donner au brigand Barabbas un nom qui lui convienne mieux que celui de *fils du père*. « Bar-Rabban est une forme beaucoup moins vraisemblable, d'autant que Rabban ne semble pas avoir été employé comme nom propre. Bar-Rabba serait vraisemblable, mais n'était pas indiqué par la forme *Barabbas*. » — LAGRANGE, *Evangile selon s. Marc*. Paris, 1911, p. 387.

évangile, le quatrième, a pour objet de montrer que Jésus est le fils unique du père unique, ou, de manière absolue, le Fils du Père. C'est Jésus qui devrait s'appeler Bar-Abba. Or c'est l'autre qui s'appelle ainsi. Ce n'est pas tout. L'autre, comme nous le verrons, s'appelle aussi Jésus, Jésus Bar-Abba. La foule décide entre deux personnages qui s'appellent tous les deux Jésus et qui sont tous les deux Bar-Abba, l'un par le nom, l'autre en réalité.

Quel est cet imbroglio ? L'épisode baroque de Barabbas offre aux commentateurs un casse-tête exégétique. Il n'est pas moins embarrassant pour ceux qui font de la mort de Jésus un mythe que pour ceux qui la prennent pour un fait historique. Parmi les difficultés que soulèvent les évangiles, c'est une des plus voyantes. Si on arrivait à la résoudre, on avancerait certainement dans l'intelligence de ces livres ambigus.

Voyons d'abord les textes.

Luc xxiii. 13-25. Pilate, ayant convoqué les grands-prêtres, les magistrats et le peuple, leur dit : « Vous m'avez amené cet homme comme révolutionnant le peuple. J'ai instruit l'affaire devant vous et je n'ai trouvé cet homme coupable en rien de ce dont vous l'accusez. Hérode non plus, car il nous l'a renvoyé. Voici : Rien qui mérite la mort n'a été fait par lui. Donc, après l'avoir châtié, je le relâcherai. » Mais ils crièrent tous ensemble : « Fais-le mourir et relâche-nous Barabbas » — lequel, pour une émeute arrivée dans la ville et pour meurtre, avait été jeté en prison. De nouveau Pilate leur parla, voulant relâcher Jésus. Mais ils vociférèrent : « Crucifie, crucifie-le ! » Pour la troisième fois il leur dit : « Quel mal a-t il fait ? Je n'ai rien trouvé en lui qui mérite la mort. Donc, après l'avoir châtié, je le relâcherai. » Mais ils insistaient à grands cris, demandant qu'il fût crucifié et leurs cris dominaient. Pilate prononça que ce qu'ils demandaient aurait lieu. Il relâcha l'homme jeté en prison pour émeute et meurtre qu'ils demandaient et livra Jésus à leur volonté.

Marc xv. 6-15. (latin). A chaque fête il avait coutume de leur relâcher un prisonnier qu'ils demandaient. Or il y avait le nommé Barabbas, en prison avec des émeutiers, qui avaient commis un meurtre dans une émeute. Toute la foule lui réclama ce qu'il faisait pour elle à chaque fête, de relâcher un prisonnier. Pilate leur répondit : « Voulez-vous que je vous relâche le roi des Juifs? » Car il savait que les grands prêtres l'avaient livré injustement. Les prêtres et les scribes persuadèrent au peuple de dire plutôt : Relâche-nous Barabbas ! Pilate leur répondit : « Que voulez-vous donc que je fasse au roi des Juifs? » Ils crièrent de nouveau : «Crucifie-le ! » Pilate leur dit : « Qu'a-t-il fait de mal ? » Ils criaient davantage : « Crucifie-le ! » Pilate, leur relâcha Barabbas et livra Jésus, frappé de verges, pour être crucifié.

Matthieu xxxvii. 15-26. A chaque fête le gouverneur avait coutume de relâcher à la foule un seul prisonnier qu'on demandait. On avait alors un prisonnier fameux nommé Barabbas. Lorsqu'ils furent rassemblés, Pilate leur dit : « Qui voulez-vous que je vous relâche, Jésus Barabbas ou Jésus nommé le Messie ? » Car il savait qu'on l'avait livré par jalousie. Pendant qu'il siégeait au tribunal, sa femme lui envoya dire : « Qu'il n'y ait rien entre toi et ce juste ! J'ai bien souffert aujourd'hui en songe à cause de lui. » Les grands-prêtres et les anciens persuadèrent aux foules de demander Barabbas et de faire périr Jésus. Le gouverneur reprit : « Qui des deux voulez-vous que je vous relâche ? » Ils dirent : « Le Barabbas ! » Pilate s'adresse à eux : « Que ferai-je donc de Jésus nommé le Messie ? » Tous disent : « Qu'il soit crucifié ! » Il répartit : « Quel mal a-t-il fait? » Ils criaient davantage : « Qu'il soit crucifié ! » Pilate voyant qu'il ne gagnait rien mais que le tumulte augmentait, prit de l'eau et se lava les mains devant la foule en disant : « Je ne suis pas responsable de ce sang. A vous de voir ! » Tout le monde répondit : « Que son sang soit sur nous et sur nos enfants ! » Alors il leur relâcha Barabbas, et après avoir flagellé Jésus, il le livra pour être crucifié.

Jean xviii. 38-40. Sur ces mots il sortit de nouveau vers les Juifs et leur dit : « Pour moi, je ne trouve en lui aucun crime. Mais c'est une coutume pour vous que je vous relâche quelqu'un

à la pâque. Voulez-vous donc que je vous relâche le roi des Juifs ?» Là-dessus ils crièrent de nouveau : « Pas lui, mais Barabbas ! » Barabbas était un brigand.

L'épisode de Barabbas figure dans les quatre évangiles. Mais on reconnaît facilement que dans le quatrième évangile il est surajouté, ainsi que la scène d'outrages qui le suit. La surcharge est apparente. Il est dit des Juifs, comme dans Marc : *Ils crièrent de nouveau* (xviii. 40) alors qu'ils n'ont pas encore crié. Avant l'enclave Pilate déclare aux Juifs : « Je ne trouve en lui aucun crime, » (xviii. 38). A la fin de l'enclave il répète la même chose dans les mêmes termes : « Je ne trouve en lui aucun crime », de manière à amener la réponse qui, dans le texte primitif, venait tout de suite : « Il doit mourir parce qu'il s'est fait le Fils de Dieu. » L'interpolation avec reprise [1] n'est guère contestable ; elle est reconnue par Schwartz, Wellhausen, Loisy, Delafosse. C'est une de ces nombreuses retouches qui ont harmonisé les évangiles et compliqué la tâche des critiques. Primitivement l'épisode de Barabbas n'appartenait qu'aux Synoptiques.

La forme la plus simple paraît être celle de Luc. Pilate, après l'instruction faite par lui et par Hérode, rend la sentence devant le Sanhédrin et le peuple. Jésus n'est pas coupable d'un crime capital. Il sera mis en liberté, après avoir été châtié, c'est-à-dire fustigé. Mais la salle proteste contre le jugement. Elle réclame que Jésus soit crucifié et que Barabbas soit mis en liberté. Ce Barabbas est un prisonnier inculpé d'un crime capital : émeute et meurtre, destiné par conséquent au supplice. Pilate cède aux cris. Il prononce une seconde sentence qui annule la première. Barabbas sera mis en liberté. Jésus sera livré à ce que veulent les Juifs.

Ce récit montre un magistrat romain intimidé par le

1. Voir page 192.

public au point de rendre à quelques instants d'intervalle, deux sentences contradictoires. C'est difficile à croire. De plus on ne voit pas ce que vient faire Barabbas. Si l'auditoire veut le supplice de Jésus, Pilate a tout pouvoir de condamner Jésus, tout en condamnant aussi le meurtrier Barabbas. Si la salle veut la grâce du meurtrier, Pilate peut grâcier Barabbas et acquitter aussi Jésus. On ne voit pas pourquoi l'affaire de Barabbas se mêle à celle de Jésus[1].

Dans Marc ces deux défauts du récit de Luc n'apparaissent pas. Marc ne parle pas d'une sentence officielle rendue par Pilate. Et pour justifier l'intervention de la foule et l'entrée en scène de Barabbas, il invoque une certaine coutume, à chaque fête, de mettre en liberté un prisonnier désigné par la foule. Pilate propose de libérer Jésus. La foule, usant du droit qu'elle tient de l'usage, désigne un autre détenu, le meurtrier Barabbas, arrêté avec une bande au cours d'une émeute. Barabbas sera donc relâché. Jésus reste prisonnier. Il n'est pas dit que la foule eût le droit supplémentaire d'envoyer un prisonnier au supplice. C'est pourtant ainsi que les choses se passent. Pilate demande, on ne sait pourquoi, à la foule ce qu'il doit faire à Jésus. La foule répond : « Crucifie-le! » Pilate s'incline et Jésus est envoyé à la mort, non en vertu d'un jugement, mais pour donner satisfaction à la foule.

Ce récit a l'avantage, au point de vue des apologistes chrétiens, de montrer qu'un magistrat romain n'a pas condamné Jésus. La prétendue coutume d'élargir un prisonnier à chaque fête permet à Pilate d'éviter aussi un acquittement formel. Elle lui ouvre une voie extraordinaire pour proposer

---

1. Le verset 17, extrait de Marc (*il était, à chaque fête, obligé de leur relâcher quelqu'un*) manque dans les meilleurs manuscrits. C'est, de l'avis de tout le monde, une addition au texte. Cf. LAGRANGE, *Evangile selon S. Luc*. Paris, 1921, pp. 581-2.

la libération de Jésus et déférer la décision à la foule. Elle explique pourquoi, déçu dans son calcul, il est obligé de libérer Barabbas que la foule préfère à Jésus. Mais elle n'explique pas pourquoi, par contrecoup, il est obligé de crucifier Jésus. La connexité bizarre qui lie Barabbas à Jésus et qui fait que si l'un est relâché, l'autre doit être supplicié est un postulat inexpliqué qui préexiste au récit de Marc comme à celui de Luc.

Matthieu suit Marc dont il accentue les tendances et garde le postulat. L'irresponsabilité de Pilate est matérialisée par un rite juif. Averti par sa femme qui a eu un songe monitoire, Pilate se lave les mains, pour ôter toute part qu'il pourrait avoir dans ce qui va se passer. En effet la sentence contre Jésus : *Qu'il soit crucifié!* sera prononcée par la foule. Ici Pilate met en balance Jésus nommé Barabbas et Jésus nommé le Messie. Il faut choisir entre les deux. La foule choisit Jésus Barabbas. En vertu du postulat implicitement admis, Jésus nommé le Messie est envoyé au supplice et Jésus Barabbas relâché.

Il n'y a plus que six manuscrits grecs, deux versions syriaques, une version arménienne et quelques scolies qui donnent la lecture *Jésus* Barabbas. Mais au temps d'Origène on comptait au contraire les exemplaires qui supprimaient *Jésus* devant Barabbas. Origène approuve cette suppression car, dit-il, « le nom de Jésus ne convient pas à un impie » (*Comm. in Matt.*, 121). Il donne ainsi la raison très claire pour laquelle on a supprimé, dans un grand nombre d'exemplaires, le nom *Jésus* devant Barabbas. Il serait inconcevable, au contraire, qu'on eût ajouté ce nom et « on ne peut admettre, dit très bien Lagrange, qu'une leçon aussi caractérisée soit le résultat d'une faute de copiste. [1] » Il faut

1. *Evangile selon s. Matthieu*, Paris, 1923, p. 520.

donc reconnaître, avec Burkitt, Mac Neile, Klostermann que le texte de Matthieu porte Jésus Barabbas. Il est probable que les manuscrits de Marc et de Luc furent émendés comme le plus grand nombre de ceux de Matthieu.

Ainsi le mystérieux rapport qui lie Barabbas à Jésus est corsé par le nom de Jésus qui leur est commun et par la qualité de « fils du père » qui semble leur être commune.

Tel est l'incident de Barabbas dans les évangiles. Quelle explication en peut-on donner ?

*
* *

Peut-on admettre avec Renan qu'il est historique ? Renan[1] suit Marc de préférence à Luc et use de Matthieu avec circonspection. Il déclare sans hésiter qu'il était d'usage, à propos de la fête de Pâque, de délivrer au peuple un prisonnier. Il dit du prisonnier délivré « Par un singulier hasard il s'appelait aussi Jésus. » Il ne fait aucune remarque sur le sens du mot Bar-Abba.

L'opinion de Renan est difficilement soutenable. La coutume pascale alléguée par Marc n'est attestée nulle part. Pourtant la littérature juive sur la fête de Pâque est immense. H.-L. Strack et Paul Billerbeck, qui ont tiré du Talmud et du Midrasch 1055 pages serrées de commentaires à l'évangile de Matthieu, n'ont rien pu découvrir sur cette coutume [2]. Elle paraît avoir été inventée par Marc.

L'épisode entier n'a pas couleur d'histoire. Alfred Loisy dit fort bien :

---

1. *Vie de Jésus*, 13e éd., pp. 418-9.
2. *Kommentar zum N. T. aus Talmud u. Midrasch*, I, München, 1922, p. 1031.

« Que le peuple, devant Jésus captif, ait passé subitement de l'admiration à la haine et que, non content de lui préférer Barabbas, il ait demandé avec rage que Pilate le crucifiât; que Pilate se soit prêté aussitôt à ce furieux caprice . . ., ce sont autant de traits qui conviennent mieux à la fiction légendaire qu'à l'histoire et qui ressembleraient plutôt à un effet de théâtre dans un mélodrame ou une pièce enfantine qu'à la réalité[1].

Enfin la coïncidence de deux Jésus, tous deux « fils du père, » est trop singulière pour être vraie. On peut conclure ferme avec Loisy que, du point de vue de l'histoire, l'incident de Barabbas est une « fiction invraisemblable.[2] »

On a tenté pourtant de le sauver, en le transformant complètement. Une théorie subtile, engageante et hardie a été proposée en 1898 par Paul Wendland et a séduit de très bons esprits.

Wendland s'est demandé si Jésus n'avait pas été exécuté en roi des Saturnales[3]. On sait par Franz Cumont[4] qu'au début encore du IVe siècle de notre ère, en Mésie, les soldats romains célébraient les Saturnales en tirant au sort un roi qui, habillé de vêtements royaux, avait toute licence pendant un mois et se coupait ensuite la gorge sur l'autel de Saturne. Or Jésus a été affublé par les soldats romains d'une couronne, d'un sceptre, d un manteau de pourpre. Il semble avoir exercé une royauté dérisoire.

Wendland appelait aussi l'attention sur un passage de Philon[5] où il est raconté que la populace d'Alexandrie, pour se moquer du roi juif Agrippa, prit un dément inoffensif

---

1. *Les Evangiles synoptiques*, II. Céfonds, 1908, p. 644.
2. *Les livres du Nouveau Testament*. Paris, 1922, p. 276.
3. *Jesus als Saturnalien-Kŏnig* dans *Hermes*. 1898, pp. 175-9.
4. *Les Actes de s. Dasius* dans *Analecta Bollandiana*, 1797, pp. 5-16. *Le roi des Saturnales* (avec Parmentier) dans *Revue de Philologie*. 1897. pp. 143-53.
5. *Adv. Flaccum*, ed. Mangey. Londres, 1751, ii., pp. 520-3.

nommé Karabas, l'attifa d'une couronne en papyrus, d'un roseau brisé et d'une natte et lui rendit des honneurs comme à un roi. Karabas ne pourrait-il pas être rapproché de Barabbas ?

James G. Frazer recueillit ces suggestions et en 1900 forgea une hypothèse. A l'imitation non pas des Saturnales romaines, mais de la fête babylonienne des *Sacées* où un condamné à mort était traité en roi et enfin flagellé et crucifié, les Juifs auraient pu, dans leur fête de *Purim*, traiter un criminel en roi, lui donner le rôle d'Aman de l'histoire d'Esther, finalement le pendre ou le crucifier. Jésus serait mort comme l'Aman de l'année. Et Barabbas (Karabas) pourrait avoir été un nom populaire pour le personnage de Mardochée, le roi nouveau acclamé. « Pilate tenta de persuader aux Juifs de laisser remplir à Jésus le rôle de Barabbas, ce qui aurait été une façon de lui sauver la vie. Mais sa généreuse tentative échoua et Jésus périt sur la croix dans le rôle d'Aman. » Frazer a depuis relégué son hypothèse dans un appendice de la troisième édition du *Rameau d'or* en déclarant : « Elle ne s'est pas trouvée confirmée par nos recherches postérieures et demeure, par conséquent, à un haut degré, spéculative et incertaine » [1].

Salomon Reinach, en 1903, reprit et corrigea l'hypothèse de Frazer. Il supposa que Barabbas (Karabas) était le nom d'un roi dérisoire qu'on tuait dans une cérémonie analogue à la fête des Sacées. Jésus aurait été mis à mort non *de préférence* à Barabbas, mais *en qualité* de Barabbas, en Barabbas [2].

Edouard Dujardin, en 1925, a soutenu devant la Société Ernest Renan, la thèse que la mort de Jésus a été un sacri-

1. *Le bouc émissaire*, tr. P. Sayn. Paris, 1925, p. 373 et n., p. 917.
2. *Cultes, mythes et religions*, i. 1905, pp. 332-41. *Orpheus*, nouv. ed. 19 4, p. 338.

fice rituel, maquillé plus tard en condamnation judiciaire[1].

Sous ses diverses formes cette théorie se heurte à une objection formidable. Un sacrifice humain annuel n'a pas pu exister à Jérusalem au 1er siècle de notre ère, sans que ni Josèphe, ni la littérature juive, ni la littérature anti-juive en aient fait mention. Il faut renoncer à une supposition aussi forte.

Quant au rapprochement Barabbas-Karabas, lorsqu'on l'examine de près, il ne mène à rien. Karabas paraît être un nom sémitique régulièrement formé ; il a été trouvé à Palmyre sous la forme Qeraba [2]. Et Barabbas ne tient en rien le rôle du fou d'Alexandrie. C'est trop ajouter aux évangiles que d'imaginer avec Frazer qu'après avoir été relâché, il s'en est allé par les rues « vêtu d'oripeaux éclatants et criards, une couronne de clinquant sur la tête et un faux sceptre à la main et suivi de toute la canaille de la ville qui hurlait, ricanait, lançait force brocards pendant que certains, par dérision, adressaient des salamalecs à sa fausse majesté et que d'autres fouettaient à tour de bras l'âne sur laquelle elle était montée. [3] » La page est jolie, mais elle est de Frazer et nous avons assez à faire avec les fictions des évangélistes.

C'est parmi ces fictions qu'il faut décidément placer l'histoire de Barabbas. Mais justement parce qu'elle n'a rien d'historique et qu'elle est inventée, il lui faut nécessairement une explication.

On a pensé en faire un trait mythologique. En 1918, Heinrich Zimmern a publié un texte provenant des fouilles

---

1. Il a développé cette idée dans son livre *Le Dieu Jésus*, (Paris, 1927).
2. Vogüé, 105, cité par Lagrange. *Quelques remarques sur l'Orpheus*. Paris, 1910, p. 48.
3. *Le bouc émissaire*, tr. P. Sayn, p. 371.

d'Assur, malheureusement très mutilé, qui raconte la passion de Bel-Marduk [1]. C'est un mythe en rapport avec les rites babyloniens de la nouvelle année qu'il transpose dans le plan divin.

Le dieu est arrêté, conduit à une montagne, interrogé, blessé, tué. Un autre personnage, appelé fils d'Assur, accusé de crime, est acquitté, relâché, préposé à la garde du dieu mort. On cherche Marduk en disant : « Où est-il prisonnier ? » Les dieux le maintiennent en prison loin du soleil et de la lumière. Sa disparition cause révolution et combat dans Babylone. La déesse Ishtar va à la montagne et se lamente en criant : « Mon frère, mon frère ! » Elle emporte les vêtements de Marduk. On évoque le Dieu mort en récitant le poème de la Création. Marduk lui-même implore le retour à la vie. Enfin Ishtar est invitée à retirer le trait qui a percé le cœur de son époux et à essuyer le sang. Et Marduk revient à la vie.

Dans ce document très curieux Marduk est un dieu qui meurt et ressuscite, à la façon de Tammuz et d'Osiris. Zimmern a fait remarquer que la passion de Marduk, bien plus que celle de Tammuz ou celle d'Osiris, a une certaine ressemblance avec celle de Jésus. En particulier le personnage acquitté et relâché fait penser à Barabbas.

Il est clair qu'on peut supposer le transport en Palestine d'un mythe tout fait, tel qu'une passion divine, plus facilement que des rites eux-mêmes, complexes et sanglants qui ont donné naissance au mythe. Loisy reconnaît que l'invention de plusieurs traits de la passion de Jésus a pu être « facilitée ou suggérée de manière ou d'autres par les mythologies environnantes » [2].

---

1. *Zum babylonischen Neujahrsfest*, ii., dans *Berichte üb. d. Verhand. d. Sächs Ges. d. Wiss.* Leipzig, 1918, 5. Heft.
2. *La Passion de Marduk* dans *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1922, p. 298.

Pour ce qui est de Barabbas, le rapprochement reste assez vague. Le mythe babylonien n'explique pas le trait le plus embarrassant : la similitude de nom et de qualité entre Barabbas et Jésus.

On a cherché à l'expliquer par la transposition mythique d'un rite purement juif, le rite des deux boucs, pratiqué le jour de l'Expiation [1].

Les deux boucs devaient être semblables (*Lévitique* xvi. 7). L'un des deux, celui qui était chargé des péchés du peuple et chassé de la ville, représente (d'après l'Epître de Barnabé, Justin et Tertullien), Jésus couvert d'opprobres et de crachats. « Remarquez, dit le pseudo-Barnabé, comment Jésus est manifesté ici en figure : Crachez tous sur lui, percez-le, de piqûres, coiffez-le d'une laine écarlate et dans cet état qu'il soit chassé au désert! » [2] « L'un des deux boucs, dit Tertullien, affublé d'écarlate, maudit, couvert de crachats, tordu, piqué par le peuple, était rejeté hors la ville et envoyé à la mort, portant ainsi les caractères manifestes de la passion du Seigneur qui, après avoir été affublé d'un manteau écarlate, couvert de crachats et accablé de tous les outrages, a été crucifié hors de la ville [3]. »

On peut croire que le pseudo-Barnabé, Justin, Tertullien, savaient interpréter les évangiles. Il est donc vraisemblable que les scènes de dérision et d'outrages ont été introduites dans Marc et Matthieu pour donner à Jésus le caractère de bouc émissaire dont on sentait le rapport profond avec celui de roi dérisoire. L'Epître aux Hébreux [4] montre

---

1. Arthur Drews, *Das Markusevangelium*, Jena, 1921, p. 284, reprenant une idée de Volkmar (*Die Evangelien*, 1870).
2. *Epître de Barnabé*, trad. Oger. Paris, 1907. vii., p. 57. Justin, *Dialogue*, xl., 4.
3. *Adv. Jud.*, xiv. *Adv. Marc*, iii., vii.
4. Vii., 26; ix, 12, 28; x., 20.

clairement que la fête chrétienne dont la Passion est le thème rituel était destinée à remplacer non seulement la Pâque juive, mais aussi le Jour de l'Expiation. Jésus n'est pas seulement l'Agneau pascal. Il est aussi le Bouc émissaire du Yom Kippour.

Et l'autre bouc, parfaitement semblable ? On serait tenté d'y trouver Barabbas, semblable à Jésus par le nom et le titre. Il faut renoncer à cette idée. Barnabé, Justin et Tertullien sont d'accord pour nous dire qu'il représente Jésus encore, Jésus à sa seconde manifestation, quand il apparaîtra dans Jérusalem, identique à celui qui a été chassé hors de la ville. « Les boucs, dit Barnabé, doivent être semblables et beaux et de même taille, afin que le jour où on verra Jésus venir on soit frappé de stupeur à cause de la ressemblance du bouc. »[1] « Le second bouc, dit Tertullien, immolé pour les péchés, donné en nourriture aux seuls prêtres du Temple, marquait les traits de la seconde manifestation quand, purifiés de tous péchés, les prêtres du temple spirituel qu'est l'Eglise jouiront de la faveur du Seigneur comme d'une viande et que les autres jeûneront loin du salut[2]. »

Le second bouc n'est donc pas Barabbas. Celui-ci, d'ailleurs, est simplement relâché et aucunement immolé.

A quelle explication faut-il donc s'arrêter?

On ne voit pas que l'incident de Barabbas soit un accomplissement de prophétie comme tant d'autres incidents de la Passion : les trente deniers, la fuite du jeune homme nu, le silence de Jésus devant ses juges, les deux larrons, le partage des vêtements, etc.

---

1. Vii, 10. *Cf.* Justin, *Dialogue*, xi., 4-5. La même idée est au fond de *Hébr.*, ix, 28.
2. *Adv. Jud.*, xiv.

Loisy l'a rapproché d'autres traits, nombreux aussi, qui poursuivent un but pratique en défendant une thèse utile aux chrétiens. Par exemple la garde du tombeau fut imaginée pour prouver matériellement la résurrection. Il fut, pendant les persécutions, d'un intérêt vital pour les chrétiens de nier que Jésus eût été légalement condamné par un magistrat impérial. C'est pourquoi fut inventé le lavement des mains de Pilate. D'après Loisy, l'épisode de Barabbas tend aussi « à décharger Pilate, en faisant valoir l'innocence de Jésus ». Ce serait une fiction apologétique [1].

Certes, l'épisode vient à point pour escamoter la décision de Pilate et y substituer une initiative des Juifs. Mais le dessein apologétique a déterminé la place de la péripétie plutôt que son fond. Il ne suffit pas à expliquer ce qu'a de singulier la substitution d'un Jésus à un autre. Il ne rend pas compte du nom très étrange de Jésus Bar-Abba.

Nous allons proposer une explication nouvelle du troublant épisode. Ce qui nous l'a suggérée, c'est d'une part l'explication que Salomon Reinach a présentée d'un épisode voisin, ce sont d'autre part les recherches récentes d'Henri Delafosse sur le Quatrième évangile.

Salomon Reinach en 1912 a interprété de façon très nouvelle l'épisode de Simon de Cyrène [2]. Ce Simon de Cyrène est un personnage qui intervient dans les Synoptiques un peu après Barabbas. C'est lui qui est chargé de la croix de Jésus, contrairement à l'usage romain, d'après lequel le condamné devait porter lui-même le *patibulum*.

Cet épisode a l'air insignifiant. Pourtant il est d'une

---

1. *Les livres du Nouveau Testament.* Paris, 1922, p. 276. *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1922, p. 297.

2. *Simon de Cyrène* dans *Rev. de l'Univ. de Bruxelles*, 1912, pp. 712-728; *Cultes, mythes et religions*, iv., 1912, pp. 181-188.

grande portée. Il a un sens polémique. Il est là pour combattre, par voie de récit, la croyance, accréditée dans certains groupes chrétiens, que Jésus n'a pas été crucifié, mais que Simon de Cyrène l'a été à sa place.

Irénée rapporte que Basilide, qui a vécu à Alexandrie dans la première moitié du IIe siècle et a écrit un évangile, professait ceci : « Jésus n'a pas souffert, mais un certain Simon de Cyrène fut obligé de porter la croix à sa place. C'est lui qui, par ignorance et erreur, fut crucifié, ayant été transfiguré par Jésus, de façon à passer lui-même pour Jésus. Quant à Jésus, il prit la forme de Simon et debout se moqua d'eux » [1].

Le peu que nous savons de la doctrine de Basilide explique très bien cette croyance. Basilide soutenait que toute souffrance, sans exception, suppose un péché antérieur. [2] Si l'on veut un Jésus sans péché, il faut, dans cette doctrine, lui retirer la croix.

La croyance de Basilide n'est pas un fait isolé. Elle semble avoir eu une grande extension. Elle a eu en tout cas une longue durée. Nous la trouvons déjà dans la curieuse vie fantômatique de Jésus qui est insérée dans les *Acta Johanis*[3]. Au moment de la crucifixion Jean s'enfuit sur le Mont des Oliviers et pleure dans une grotte. Jésus lui apparaît, illuminant la grotte et lui dit : « Jean, pour la foule qui est là-bas à Jérusalem je suis crucifié, je suis percé par des lances et des roseaux, je suis abreuvé de vinaigre et de fiel. Mais à toi je parle... »

Au VIIe siècle, Mahomet recueillit la tradition que Jésus

---

1. *Adv. Haer.*. i., 24, 4.
2. Clément d'Alex., iv., *Strom.*, xii., 81-83. *Cf.* E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, 2e éd , Paris, 1925, pp. 41-42.
3. M. R. James, *Apocrypha anecdota*, ii. : Cambridge, 1897, pp. 1-25. M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, ii. : Leipsig, 1898, pp. 193-203.

n'avait pas été crucifié. Il l'a insérée dans le Coran [1], et elle est encore de foi aujourd'hui pour tous les musulmans. Au IXe siècle on imposait aux Manichéens une formule d'abjuration qui contenait ces mots : « J'anathématise ceux qui disent que Notre Seigneur Jésus-Christ a souffert en apparence et qu'il y avait un homme sur la croix et un autre qui se tenait debout plus loin et riait, tandis que l'autre souffrait à sa place [2]. »

Cette antique et tenace croyance que Jésus n'a pas été fiché en croix, mais qu'un autre, que Basilide appelait Simon de Cyrène, l'a été à sa place, est la raison profonde pour laquelle a été introduite dans le récit de la Passion l'anecdote, peu importante en apparence, de Simon de Cyrène. On en finit par là avec l'histoire de Simon de Cyrène crucifié. On accorde que Simon de Cyrène a bien porté la croix, comme s'il devait être lui-même le supplicié, ce qui a pu tromper certains. Mais on affirme qu'il l'a portée pour un autre et que c'est bien Jésus, Jésus en personne, qui a été crucifié et qui a souffert.

L'épisode de Simon de Cyrène ainsi expliqué, peut-on trouver une explication analogue pour celui qui le précède, l'élargissement de Barabbas ?

Il faudrait partir de l'idée que les synoptiques, en racontant qu'un certain Barabbas avait été relâché, avaient pour but de bien établir qu'il n'avait pas été crucifié. Il ressort fortement de leur récit que c'est Jésus dit le Messie qui a été mis en croix et non Jésus dit Barabbas. Qu'on ne s'y trompe pas ! La confusion a pu se faire, puisque les deux ont le même nom. Mais il y a un seul crucifié. C'est Jésus dit le Messie. Ce n'est pas Jésus Barabbas, pas plus que ce n'est

1. *Sour.* iv., v., 154 sq.
2. Migne, *Patr. gr.*, i., 1464.

Simon de Cyrène. Le récit serait polémique. Il viserait des gens assez hardis pour soutenir que c'est Jésus dit Barabbas qui a été crucifié. Il leur riposterait que celui-ci a bien été emprisonné, mais qu'il a été relâché.

Mais y a-t-il eu jamais des gens pour soutenir que c'est Barabbas qui a été crucifié? On en trouverait de nos jours. Un homme d'une érudition déréglée, Arthur Heulhard, a écrit sous le titre *le Mensonge chrétien* une quinzaine de volumes dont la thèse essentielle est que le crucifié de Pilate est Barabbas. Il a fait un disciple : M. Daniel Massé, qui dans un livre paru récemment, *l'Enigme de Jésus-Christ*, défend la même thèse. Ils ne peuvent nous servir. Ce n'est pas contre Heulhard ni contre M. Massé que polémiquent les Synoptiques.

A l'époque où ceux-ci écrivaient, connaissaient-ils des gens dont ils pouvaient dire que leur Crucifié n'était pas le vrai Jésus, Jésus l'authentique Messie, mais un autre Jésus, un faux Jésus, un Jésus Bar-Abba?

C'est ici que peuvent nous guider les recherches de M. Henri Delafosse sur le Quatrième évangile[1].

L'idée de Jésus Fils du Père et celle de Jésus Messie d'Israël sont aujourd'hui si bien amalgamées, synthétisées, qu'il nous est difficile d'apercevoir qu'elles n'ont pas la même origine et qu'elles ont pu se heurter avant de s'associer.

Jésus Fils du Père, c'est une conception caractéristique du Quatrième évangile. Selon elle Jésus n'est pas Fils de Dieu au sens où l'Ecriture le dit d'Israël ou du Messie d'Israël, mais en un sens nouveau, blasphématoire aux yeux des Juifs, puisqu'il implique l'identité avec Dieu. Jésus est le Fils unique, *monogène*, *le Fils* tout court, le Fils qu'on ne doit en rien distinguer du Père. « Moi et le Père, nous

1. *Le quatrième évangile*. Paris, Rieder, 1925.

sommes un seul » (x. 30). « Je suis dans le Père et le Père est dans moi » (xiv. 11). « Celui qui m'a vu a vu le Père » (xiv. 9). Il faut rendre au Fils le même culte qu'au Père (v. 23). Cette conception est complètement étrangère au judaïsme. On ne lui trouve de parallèle que dans le paganisme, où Zeus, d'après Chrysippe, est à la fois le Père et le Fils[1]. A l'origine elle a dû être odieuse non seulement aux Juifs eux-mêmes, mais aux chrétiens orthodoxes, c'est-à-dire à ceux qui voulaient conserver la religion de l'Ancien Testament.

M. Delafosse, avec pénétration, a fait remarquer que, dans son fonds primitif, le Quatrième évangile est violemment hostile au judaïsme et à l'Ancien Testament. Loin de se confondre avec le Messie d'Israël, le *Fils* déclare formellement n'avoir rien de commun avec lui : « Dieu n'a pas envoyé le Fils dans le monde pour juger le monde, » ce qui était la fonction du Messie (iii. 17). Il nie le fameux Jugement dernier attendu par les apocalypses : « Celui qui croit en le Fils n'est pas jugé. Celui qui ne croit pas est déjà jugé » (iii. 18).

Si le *Fils* n'a rien de commun avec le Messie d'Israël, le Père n'a rien de commun avec le Dieu d'Israël. Le Fils dit nettement aux Juifs : « Celui qui m'a envoyé, vous ne le connaissez pas » (vii. 29) « Vous n'avez jamais entendu sa voix, vous n'avez point vu sa face » (v. 27). C'est un Dieu tout nouveau, inouï, étranger au monde, que le Fils révèle : « Personne n'a jamais vu Dieu : le Fils *monogène* qui est snr le sein du Père l'a fait connaître » (i. 18). Par là sont niées toutes les théophanies que mentionne l'Ancien Testament. Niée, l'ascension au ciel du prophète Elie et toutes les autres : « Personne n'est monté au ciel » (iii. 13). Niée, la mission de tous les prophètes d'Israël : « Tous ceux qui sont venus

1. Dans Philodème, *De la cité* (éd. Gomperz, p. 80), cité par W. Bauer, *Das Johannesevangelium*, Tübingen, 1912, p. 106.

avant moi sont des voleurs et des brigands » (x. 8).

Le caractère violemment antijudaïque du Quatrième évangile est dissimulé aujourd'hui parce que, par voie d'interpolations et de gloses, les idées les plus opposées à l'esprit primitif du livre se sont installées dans la rédaction dernière. La dualité de rédaction est assez criante. Elle a été dénoncée, avant Delafosse, par Schwartz, Wellhausen et Loisy.

Ce que Delafosse a décelé, c'est la parenté des doctrines fondamentales du Quatrième évangile avec celle d'une secte qui, par l'action qu'elle a exercée et la réaction qu'elle a provoquée, a pris un rôle prépondérant dans l'évolution du christianisme primitif. Il s'agit de la secte marcionite. Marcion propose aux chrétiens de rejeter tout ce qui est juif : le Messie d'Israël, le Dieu d'Israël, l'Ancien Testament, et d'adorer un Dieu étranger au monde, révélé pour la première fois par Jésus. Sa doctrine se répandit en Asie et pénétra à Rome. Condamnée dans ses thèses extrêmes en 144, elle exerça néanmoins une influence décisive sur la théologie chrétienne. Grâce à d'adroits habillages, de nombreux écrits de tendance marcionite, à commencer par le Quatrième évangile, ont contribué à former le Nouveau Testament.

C'est dans un milieu marcionite, ou prémarcionite, que se comprend le mieux de l'élaboration d'un Jésus *Fils du Père*, opposé au Jésus Messie d'Israël. Contrairement à Basilide, Marcion professait que son Jésus avait été crucifié. C'était le fondement du mystère. Par sa mort le Fils avait acheté les hommes au dieu créateur et les avait donnés au Père. Bien que n'ayant pas de corps proprement dit, mais seulement une enveloppe éthérée, il avait bien subi sur la croix une mort apparente. Tertullien, par qui nous connaissons la doctrine marcionite, est très affirmatif sur ce point [1].

1. *Adv. Marc.*, i., 11, 25 ; iii., 8, 9, 23 ; iv., etc. Cité par H. Delafosse, *Le quatrième évangile*, p. 35.

Il est facile maintenant de comprendre avec quelle indignation, quelle colère, les chrétiens attachés à l'attente messianique et aux prophéties juives, les chrétiens dont l'Apocalypse nous révèle l'état d'esprit, durent considérer d'abord ces gens, ennemis du Messie d'Israël et du Dieu d'Israël, qui se forgaient un Jésus crucifié, à qui ils attribuaient le nom insolite de Fils, de Fils du Père. On ridiculisa ce nom sous la forme araméenne de Bar-Abba. Ce Fils-du-Père qui traite les prophètes anciens de voleurs et de brigands, on le traita lui-même de brigand.

La polémique contre Jésus Bar-Abba prit la forme la plus populaire et la plus efficace, celle du récit. Il s'agissait de faire voir que le seul crucifié, le seul rédempteur des hommes, était bien le Messie d'Israël, celui même qu'annonçaient les prophètes. Les Synoptiques, principalement Luc et Matthieu, s'attachèrent à cette démonstration. Dès la naissance de Jésus, un prophète inspiré, Siméon, le prend dans ses bras et reconnaît en lui le Messie, salut de Dieu, lumière des nations, gloire du peuple d'Israël. Matthieu souligne d'un trait appuyé vingt accomplissements de prophéties. Devant Pilate Jésus est formellement accusé de se dire le Messie-Roi (Luc xxiii. 2), et quand Pilate lui demande s'il l'est, il ne contredit pas. Donc il n'y a pas de doute. Le vrai crucifié est bien Jésus le Messie.

Quant à Jésus Bar-Abba, le brigand, il n'a aucunement été crucifié. *Il a été relâché.* Voilà ce qu'il faut répondre à ceux qui racontent autre chose de lui. Quant aux circonstances de la libération, elles ont été inventées et habilement agencées dans le récit de manière à prouver autre chose encore d'utile : l'irresponsabilité de Pilate.

Ainsi les épisodes de Barabbas et de Simon de Cyrène sont de même guise. Ce sont des récits polémiques. Le premier est dirigé contre l'évangile johannique, le second contre l'évangile basilidien.

Pour que notre interprétation soit valable, il faut admettre, contrairement à l'opinion courante, que le fond de l'évangile johannique est antérieur aux Synoptiques. Et pour la corroborer il faudrait montrer d'autres cas de polémique des Synoptiques contre Jean. Nous ferons de brèves remarques sur ces deux points.

Dans un article suggestif paru en 1925 sur les rapports du Quatrième évangile avec les documents mandéens récemment découverts, Rudolf Bultmann dit : « Il faut envisager la possibilité que le christianisme johannique représente un type plus ancien que le christianisme synoptique[1]. » C'est l'impression aussi que l'on a souvent en lisant l'étude très attentive que M. Maurice Goguel a consacrée au Quatrième évangile[2]. Bien entendu il est facile de voir que le badigeon actuel du Quatrième évangile, le texte recrépi, est postérieur aux trois Synoptiques. Il n'en est pas de même de l'édifice lui-même.

Nous croyons que l'on peut assembler un faisceau de preuves pour démontrer que le fond primitif de Jean est antérieur aux Synoptiques. Nous nous bornerons ici à deux présomptions.

On admet assez volontiers, depuis B. W. Bacon et A. Loisy, que l'évangile johannique est fondé sur un rituel pascal, les Synoptiques sur un autre. Le premier suppose la Pâque chrétienne célébrée le 14 *nisan*, c'est-à-dire le même jour que la pâque juive. Les autres supposent la Pâque chrétienne détachée de la pâque juive et attachée au dimanche. Jean est fondé sur la Pâque primitive. Les Synoptiques font état de la réforme pascale. Il y a présomption que le

1. *Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wiss.*, Giessen, 1925, Heft 1-2, p. 144.
2. *Introduction du Nouveau Testament*, tome ii., Paris, 1924.

livret du rituel ancien soit lui-même plus ancien que les livrets du rituel récent.

D'autre part Jean diffère des Synoptiques en ce qu'il ne contient ni le baptême de Jésus ni l'institution de l'eucharistie[1]. Il est facile de comprendre que pour faire instituer par Jésus les deux grands rites chrétiens, on ait ajouté ces deux récits à un thème primitif qui ne les comportait pas. Il serait difficile au contraire de supposer qu'on les aurait retranchés, s'ils avaient fait partie du thème primitif. Là encore la présomption d'antériorité est en faveur de l'évangile de Jean.

On est ainsi amené à concevoir que les Synoptiques ont pu être écrits en vive réaction contre les tendances de l'évangile johannique primitif. R. Bultmann n'est pas éloigné de cette conception quand il dit de la tradition synoptique qu'elle « doit être comprise peut-être comme un phénomène de réaction judaïsante. »[2] A. Loisy s'en rapproche plus encore quand il dit de Luc : « Sa faveur pour l'Ancien Testament... atteste une réaction contre ceux des gnostiques qui répudiaient et la Bible et le Dieu des Juifs, ... La matérialisation des apparitions du Christ ressuscité vise un certain docétisme, dont on veut ruiner l'influence.... Le troisième évangile et les Actes, où qu'ils aient été composés, réfléchissent le développement *antignostique* de la foi et l'épanouissement varié de cette foi entre l'an 125 et l'an 150. »[3]

Le gnosticisme combattu par Luc pourrait bien être celui de la première rédaction de l'évangile johannique.

Il n'est pas impossible de trouver dans Luc des cas de polémique ouverte contre Jean. Nous ne citerons ici que la résurrection de Lazare.

---

1. Le passage, Jean VI, 51c-58, qui fait allusion à la Cène est une interpolation avec reprise. Les mots ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα (51) sont *repris* à la fin de l'enclave (58). Voir p. 192.
2. *Article cité*, p. 144.
3. *L'Evangile selon Luc*. Paris, 1924, p. 62.

Il est bien étrange que le plus éclatant miracle de Jésus, la résurrection d'un mort après trois jours, ne soit pas mentionné par les Synoptiques. Quand on lit Luc de près, on voit que ce silence est volontaire. Luc connaît Lazare, mais il nie que Lazare ait été ressuscité. Après la mort de Lazare, le riche demande que Lazare ressuscite pour convertir les juifs. « Mais Abraham dit : Ils ont *Moïse et les prophètes*, qu'ils les écoutent !—Non, père Abraham, mais si quelqu'un des morts va vers eux, ils se convertiront.—Non, s'ils n'écoutent pas Moïse et les prophètes, quand même quelqu'un ressusciterait d'entre les morts, ils ne seront pas persuadés » (Luc XVI. 29-31).

En face du récit johannique, le sens de ce morceau est très clair. Pour Jean le miracle seul crée la foi, à l'exclusion des prophètes. Pour Luc, au contraire, la foi repose sur Moïse et les prophètes. Luc se prive volontairement du plus grand miracle de Jésus, afin de ne pas atténuer l'argument qu'il veut tirer des prophètes et de tout l'Ancien Testament.

C'est dans ce courant antijohannique que nous plaçons l'invention de l'histoire de Bar-Abba. Elle témoigne de la profonde aversion que suscita d'abord la conception, plus païenne que juive, de Jésus Fils du Père. Cette aversion devait disparaître. Jésus Fils du Père et Jésus Messie d'Israël finirent par se fondre indissolublement. Le brigand Barabbas est le témoin archaïque de l'époque où cette fusion paraissait impossible.

VII

LES DEUX AUTEURS DES ACTES DES APOTRES

PAR

P.-L. COUCHOUD et R. STAHL

Le grand commentaire des Actes des Apôtres publié en 1920 par Alfred Loisy[1] a fait époque. Il a posé et résolu la question suivante: le livre des Actes est-il de deux auteurs dont le second a complété et corrigé le premier?

Cette question n'est pas proprement celle des sources. Si un auteur écrit un livre et qu'un autre y fasse des additions, on ne peut pas dire exactement que le premier soit la source du second. Chacun des deux a pu avoir ses sources. Il y aura lieu de les rechercher et de les apprécier. Ce sera un problème de critique historique. Mais il faut auparavant constater la dualité des auteurs. C'est un problème de critique littéraire.

Dans l'immense étude des origines chrétiennes, le problème historique est partout commandé par le problème littéraire. Tout dépend de l'idée qu'on se fait de la composition et de la chronologie relative de quelques livres. Avant

1. Paris, Nourry, 1920. *Les Actes des Apôtres*. — L'auteur a donné une petite édition (*Les Actes des Apôtres*, Paris, Rieder, 1925) où les deux rédactions sont distinguées par la typographie.

de pouvoir tracer la première ligne d'histoire, il faut avoir pénétré l'intime structure de ces livres.

Le commentaire de Loisy est démonstratif. Oui, il y a bien, dans le livre des Actes, deux mains à l'œuvre, deux tissus cousus l'un à l'autre, deux rédactions juxtaposées.

Le premier auteur, premier en date, second dans l'ordre du livre, est celui qui a raconté les voyages de Paul. Son récit ferme et précis qui sent la mer et l'embrun montre une exacte connaissance du levant grec.

L'autre, second en date, premier dans le livre, a décrit en style biblique de convention et ordonné autour de Pierre le tableau plus édifiant que vrai des origines de l'Eglise. Il a surchargé aussi l'histoire de Paul de retouches hagiographiques.

Tous les critiques doués de tact littéraire ont perçu une différence de style entre les deux grandes parties des Actes. Mais alors qu'ils ont cherché en général une coupure entre les douze (ou les quinze) premiers chapitres et la suite, Loisy a montré qu'il n'y a pas coupure, mais enchevêtrement. Bien avant le chapitre XIII, dès le début du chapitre VI, apparaît le biographe de Paul, dans les détails qui sont donnés sur les *hellénistes* de Jérusalem, fondateurs de la communauté d'Antioche. Et l'autre, l'hagiographe nourri du lait de la Bible, ne pose pas le calame après le chapitre XII, ni après le chapitre XV. Il tire encore de sa veine maint épisode consolant. Les deux auteurs sont entrelacés, comme la vigne à l'ormeau.

Pour les séparer doucement et sans brisure, Loisy a eu peut-être la main trop nerveuse. A force de vivre dans l'intimité des deux auteurs, il a chéri l'un et pris l'autre en abomination. Et, par une pente facile, il a donné au premier tout ce qu'il trouvait de bon aloi, au second tout ce qu'il rejetait comme inepte et inventé. C'était confondre à

nouveau le problème historique et le problème purement littéraire. Le premier auteur se distinguait en ce qu'il méritait toutes les bonnes notes de l'historien moderne, le second en ce que les mauvaises notes pleuvaient sur lui.

S'il est vrai que le texte des Actes trahit deux auteurs, il convient, avant de porter sur chacun un jugement de valeur, de rechercher les signes positifs auxquels on peut les reconnaître. L'exactitude historique d'un côté, l'aptitude à la fiction de l'autre, ne sont pas des caractères assez faciles à constater, ni assez certains d'emblée.

Nous nous efforcerons ici de découvrir de petits signes précis qui puissent servir à la discrimination. Ils seront tirés des usages particuliers de chaque auteur, dans les mots ou dans les idées. Ils feront l'office de *tests* pour dénoncer l'une ou l'autre rédaction, à la manière dont en chimie le papier de tournesol décèle acide ou base.

Après avoir étendu aussi loin que possible les constatations de cet ordre, nous chercherons où se trouvent les coutures entre les deux tissus et quelles particularités elles présentent.

Nous essaierons enfin de caractériser la physionomie, l'horizon, le dessein de chacun des deux auteurs.

Il faut rappeler que l'archétype perdu du livre des Actes est représenté par trois recensions :

La première, alexandrine, dite *orientale*, a pour chef de file le *Codex vaticanus* B à corriger à l'occasion par le *Sinaïticus* ℵ, le *Codex Alexandrinus* A, et le *Codex Ephraemi* C. Elle est, en général, la meilleure, bien qu'elle ne soit pas exempte de légers abrègements et de quelques paraphases.

La seconde, syro-latine, dite *occidentale*, a pour chef de file le *Codex Bezæ* D, à compléter par le codex Ψ du Mont Athos, les versions latines et syriaques. Elle est généralement paraphrasée mais repose quelquefois sur le meilleur texte.

La troisième, *antiochienne*, est représentée par quatre manus-

crits principaux, H, L, P et S, dont S (manuscrit du Mont Athos) paraît être le chef de file. Elle est plus récente et plus retravaillée que les deux autres, mais elle a pour base un texte ancien qui peut, par endroits, conserver une bonne leçon.

La meilleure édition est celle de James Hardy Ropes (*The Beginnings of Christianity* vol. III *The text of Acts*, London, 1926 où le texte de B et celui de D sont donnés intégralement, en regard l'un de l'autre, chacun avec son apparat critique.

I. — Hiérosolymes, Iérousalem.

Le premier *test* à appliquer est la forme du mot Jérusalem[1].

Le narrateur de l'odyssée de Paul emploie la forme grécisée, plurielle, déclinable *Hiérosolymes*, Ἱεροσόλυμα, Ἱεροσολύμων, (accent sur σό ou λύ) où par étymologie populaire, Ἱερου- — est interprété par le grec ἱερός sacré, et — -σαλήμ par Σόλυμα, montagne de Lycie. Cette forme bâtarde complaisante à l'oreille grecque, à la façon dont Saint-Boingt pour Sembench) l'est à l'oreille française, est celle qu'emploient communément les écrivains grecs : Strabon et Josèphe, aussi bien que l'auteur de Tobie ou celui des Maccabées.

Au contraire, le scrupuleux pasticheur de la Bible, par usage ecclésiastique et goût archaïsant, emploie la forme indéclinable calquée sur l'hébreu, *Iérousalem*, Ἱερουσαλήμ (accent sur λήμ). C'est la forme constante de la traduction des Septante. Il y pointe une habitude liturgique et une petite affection d'initiés, comme si on dit en français Nébucadnetsar au lieu de l'usuel Nabuchodonosor.

Ce *test* est précieux, car il est d'une large application.

---

1. Voir Roland Schütz Ἱερουσαλήμ *und* Ἱεροσόλυμα, *im N. T. Zeits für N. T. Wiss.* 1910 p. 169 s.) *Apostel und Jünger*. Giessen, 1921, p. 20-21.

Le nom de Jérusalem revient 60 fois dans les Actes. La forme *Hiérosolymes* apparaît 21 fois, la forme *Ierousalem* 34 fois ; 5 cas sont douteux : dans 2, *Hièrosolymes* paraît être la bonne leçon, dans les 3 autres *Ierousalem*.

Sur les 23 *Hiérosolymes*, 19 se rapportent directement à l'histoire de Paul.

XIII, 13. « Paul et ses compagnons vinrent à Pergé de Pamphylie. Mais Jean, s'étant séparé d'eux, retourna à *Hiérosolymes*. »

XVIII, 21, D. A Ephèse, Paul dit aux Juifs : « Il faut absolument que je fasse la fête prochaine à *Hiérosolymes*... »

XIX, 1, D (appuyé par le Papyrus Michigan) [1]. « Paul voulait de sa propre volonté aller à *Hiérosolymes*, mais l'esprit lui dit de retourner en Asie. »

XIX, 21. A Ephèse, « Paul résolut par l'esprit d'aller à *Hiérosolymes*... »

XX, 16. A Milet, Paul « se hâtait pour être, s'il lui était possible, le jour de la Pentecôte à *Hiérosolymes*. »

XX, 22. A Milet. Adieux de Paul : « Maintenant, voici que lié par l'esprit je vais à *Hiérosolymes*... » La leçon de D πορεύομαι εἰς Ἱεροσόλυμα est préférable à celle de B Ἰερουσαλήμ car il a été déjà dit, XIX, 21, que Paul avait résolu par l'esprit d'aller à *Hiérosolymes*, πορεύεσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα.

XXI, 4. A Tyr les disciples « disaient à Paul par l'esprit de ne pas monter à *Hiérosolymes*. »

XXI, 15. De Césarée « ayant chargé nos bagages, nous montâmes à *Hiérosolymes*. »

XXI, 17. « A notre arrivée à *Hiérosolymes* les frères nous reçurent avec joie. »

XXV, 1 « Festus étant entré en son gouvernement monta trois jours après de Césarée à *Hiérosolymes*. »

XXV, 7. A Césarée « les Juifs qui étaient descendus de *Hiérosolymes* l'entouraient (Paul)... »

XXV, 9. « Festus dit à Paul : Veux-tu monter à *Hiérosolymes* pour y être jugé devant moi? »

---

1. H.-A. Sanders. A *Papyrus Fragment of Acts in the Michigan Collection* (*The Harvard Théological Review*, janv. 1927).

XXV, 15. Festus expose à Agrippa qu'il a un prisonnier (Paul) « au sujet duquel, lorsque je fus à *Hiérosolymes*, les grands-prêtres et les anciens des Juifs m'ont signifié... »

XXV, 20. Festus dit de Paul : « Je lui demandai s'il voulait aller à *Hiérosolymes* et y être jugé. »

XXV, 24. Festus à Agrippa et à l'assistance : « Vous voyez cet homme (Paul) au sujet duquel l'assemblée des Juifs m'a sollicité, tant à *Hiérosolymes* qu'ici... »

XXVI, 4. Paul à Agrippa : « Ma vie, depuis ma jeunesse, telle qu'elle fut dans mon peuple et à *Hiérosolymes*, tous les Juifs la savent. »

XXVI, 10. Suite : « J'avais jugé qu'il fallait faire beaucoup d'hostilité au nom de Jésus... C'est ce que je fis à *Hiérosolymes*. »

XXVI, 20. Suite : « A ceux de Damas d'abord puis à *Hiérosolymes*... j'ai prêché le repentir. »

XXVIII, 17. A Rome Paul dit aux premiers des Juifs : « J'ai été fait prisonnier à *Hiérosolymes* et livré aux mains des Romains. »

Ces dix-neuf cas, bien enchaînés, montrent combien la forme *Hiérosolymes* est liée fortement à l'histoire de Paul.

Trois autres cas concernent l'histoire des *hellénistes*, introduction naturelle à celle de Paul :

VIII, 1. Après la lapidation d'Etienne « Il y eut, ce jour-là, grande poursuite contre la communauté qui était à *Hiérosolymes*... »

XI, 22. A Antioche, après qu'on a parlé une première fois de Jésus à des Grecs : « La nouvelle en vint aux oreilles de la communauté qui était à *Hiérosolymes*... » La leçon τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις conservée par le texte antiochien (HLPS) est préférable à celle de B D : τῆς ἐν Ἱερουσαλήμ, car la même expression a été employée plus haut, VIII, 1 : τὴν ἐκκλησίαν τὴν ἐν Ἱεροσολύμοις.

XI, 27. Après la réception de Paul dans la communauté d'Antioche : « En ces jours-là des prophètes descendirent de *Hiérosolymes* à Antioche. »

L'histoire de Paul s'articulait, comme Loisy l'a bien vu, à la notice sur Etienne et les *hellénistes* de Hiérosolymes et à la fondation de la communauté d'Antioche. Les chapitres

VI, VII, VII et XI gardent les fragments de ce récit introductif.

Il reste un passage, au début du livre. Il se rapporte à Jésus ressuscité :

1, 4 « Et mangeant avec eux, (Jésus) leur enjoignit de ne pas s'éloigner de *Hiérosolymes.* »

C'est le seul exemple de la forme *Hiérosolymes* dans les sept premiers chapitres du livre. Il fait écho à un passage qui se trouve tout à la fin de l'évangile de Luc, XXIV, 49 : (Jésus ressuscité aux apôtres) : « Quant à vous, restez *dans la ville* ».

La fin de l'évangile de Luc et le début des Actes ont été fortement remaniés comme en témoigne l'état actuel du prologue des Actes (1). Le passage considéré paraît appartenir plutôt à l'évangile qu'au livre des Actes. La forme *Hiérosolymes* suggère que l'histoire de Paul devait faire suite à celle de Jésus.

On voit combien les 23 passages en *Hiérosolymes* sont homogènes et cohérents. Sauf le passage qui remonte à Jésus, ils se rapportent tous à l'histoire des *hellénistes* et de Paul.

Examinons maintenant les 37 passages en *Ierousalem.*

Seize apparaissent dans les onze premiers chapitres. Ils sont en rapport direct avec l'histoire légendaire des Apôtres :

I, 8. Jésus ressuscité aux Apôtres : « Vous serez mes témoins à *Ierousalem...* »

I, 12. Après l'Ascension, les Apôtres « retournèrent à *Ierousalem,* du mont dit des Oliviers, qui est de *Ierousalem.* »

I, 19. Discours de Pierre. Judas a crevé. « Et cela fut connu de tous ceux qui habitent *Ierousalem.* »

---

1. E. Norden. *Agnostos Theos.* Leipzig, 1913, p. 312 s. — A. Loisy p. 133-140.

II, 5. A la Pentecôte « il y avait, habitant *Iérousalem*, des Juifs, hommes pieux de toutes les nations. »

IV, 5. Arrestation de Pierre et de Jean : « Le lendemain s'assemblèrent leurs magistrats... à *Iérousalem*. »

IV, 16. Délibération du sanhédrin : « Qu'un miracle évident soit arrivé par eux (Pierre et Jean), c'est clair pour tous ceux qui habitent *Iérousalem*. »

V, 16. Miracles des Apôtres. « La foule accourait des villes à l'entour de *Iérousalem*.... »

V, 28. Arrestation des Apôtres. Le grand-prêtre leur dit : « Vous avez rempli *Iérousalem* de votre enseignement. »

VI, 7. « Et la parole de Dieu croissait et le nombre des disciples augmentait à *Iérousalem* fortement. ».

VIII, 14. « Les Apôtres qui étaient à *Iérousalem*, ayant appris que la Samarie avait reçu la parole de Dieu, leur envoyèrent Pierre et Jean. » La leçon de D οἱ ἐν Ἰερουσαλήμ ἀπόστολοι est préférable à celle de B : οἱ ἐν Ἱεροσυλύμοις car il a été dit plus haut que les Apôtres seraient témoins de Jésus et à *Iérousalem* (I, 8 ἐν τε Ἰερουσαλήμ) et en Samarie et qu'ils ont rempli *Iérousalem* (V, 28 τὴν Ἰερουσαλήμ) de leur enseignement.

VIII, 25. « Ils (Pierre et Jean) retournèrent à *Iérousalem* et évangélisèrent plusieurs bourgs des Samaritains. » La leçon du texte antiochien (H L P S) : ὑπέστρεψαν εἰς Ἰερουσαλήμ paraît préférable à celle de B D : ὑπέστρεφον εἰς Ἱεροσόλυμα. Cf. I, 12 : ὑπέστρεψαν εἰς Ἰερουσαλήμ (les Apôtres).

VIII, 26. Un ange dit à Philippe : « Va à midi sur la route qui mène de *Iérousalem* à Gaza. »

X, 39. Pierre à Cornélius. « Nous sommes témoins de tout ce qu'il (Jésus) a fait dans le pays des Juifs et à *Iérousalem*. »

XI, 2. Après le baptême de Cornélius. « Lorsque Pierre fut monté à *Iérousalem*, ceux de la circoncision lui cherchaient querelle. »

Ce premier groupe de 16 cas est homogène. Il s'applique à la légende dorée des Apôtres, racontée en style biblique, bien différente d'allure du périple de Paul. Ici on aperçoit bien que l'auteur qui dit *Iérousalem* est différent de celui qui dit *Hiérosolymes*.

Il y a encore 21 cas. Ils sont parsemés dans l'histoire de Paul. Ils signalent certains endroits où l'hagiographe des Apôtres intervient dans l'histoire de Paul pour la corriger, l'embellir, faire de Paul un bon Juif, le disciple des Apôtres et leur lieutenant.

Les cinq premiers cas sont au chapitre IX, dans le premier récit de la conversion de Paul. Tout y est combiné pour subordonner Paul à Ananias qui le guérit et le baptise et surtout aux Apôtres, à qui il est présenté par Barnabé et qui l'accréditent auprès des frères de Jérusalem. On reconnaît le système du panégyriste des Apôtres.

IX. 2. Paul demande des lettres « pour que, s'il trouvait quelques partisans de la Voie, hommes et femmes, il les amenât enchaînés à *Iérousalem.* »

IX, 13. Vision d'Ananias « Seigneur, j'ai appris de bien des gens quel mal cet homme (Paul) a fait aux saints, à *Iérousalem.* »

IX, 21. Surprise des disciples : « N'est-ce pas lui (Paul) qui maltraitait à *Iérousalem* ceux qui invoquent ce nom (de Jésus) ? »

IX, 21. « Arrivé à *Iérousalem*, il (Paul) essayait de se joindre aux disciples ; tous avaient peur de lui. »

IX, 28. « Il (Paul) était avec eux (les Apôtres) allant et venant dans *Iérousalem*... »

Dans ces cinq cas la forme *Iérousalem* trahit le correcteur de l'histoire de Paul.

Un cas se rencontre au chapitre XII. Il s'agit d'une mission que remplissent Barnabé et Paul pour porter aux anciens de la ville sainte un don d'argent de la communauté d'Antioche. Cette mission, ignorée de Paul (dans *Galates* II, 1-10), se présente comme une invention du second auteur [1].

1. Loisy, p. 474-476.

XII, 25. « Barnabé et Saul s'en retournèrent de *Iérousalem* [1] après avoir rempli leur office. »

Au chapitre XIII un discours adressé aux Juifs d'Antioche de Pisidie est mis dans la bouche de Paul. Il est au sentiment de Loisy [2] « en sa première partie, un résumé-doublet du discours d'Etienne; dans la seconde, une variante des discours de Pierre aux Juifs de Jérusalem. » Il est donc à attribuer à l'auteur des premiers chapitres des Actes.

XIII, 27. « Ceux qui habitent *Iérousalem* et leurs chefs l'ayant méconnu (Jésus)... »

XIII, 31. « Il (Jésus) est apparu pendant plusieurs jours à ceux qui étaient montés avec lui de la Galilée à *Iérousalem.* »

Aux chapitres XV et XVI il est question d'une conférence que tiennent, dans la ville sainte, Barnabé et Paul d'une part, les Apôtres et les anciens de l'autre, et d'un décret que prennent les Apôtres et les anciens pour imposer certains interdits aux chrétiens venus du paganisme. La conférence est attestée par *Galates* II, 1-10, mais le décret qui est censé la clore est inconnu de Paul (*Gal.* II, 6-10; I *Cor.* VIII-IX; *Rom.* XIV). Le récit du chapitre XV est fondé sur la conversion légendaire du centurion Cornélius. Tout est donc de la main de l'hagiographe des Apôtres.

XV, 2. A Antioche, « on décida que Paul, Barnabé et quelques autres monteraient vers les Apôtres et les anciens à *Iérousalem...* »

XV, 4. « Arrivés à *Iérousalem* [3], ils furent reçus par la communauté, les Apôtres et les anciens. »

---

1. Le texte est mal établi. B porte ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλήμ (sens difficile) D porte ἀπέστρεψεν (au singulier) ἀπὸ Ἱερουσαλήμ...
2. *Les Actes des Apôtres*, Rieder, 1925, p. 170.
3. La leçon εἰς Ἰηρουσαλήμ du *C. Sinaïticus* et de D est mieux appuyée que εἰς Ἱεροσόλυμα de B.

XVI, 4. En Lycaonie, « comme ils (Paul et Barnabé) passaient par les villes, ils leur donnaient à observer les décrets arrêtés par les Apôtres et les anciens à *Iérousalem.* » Le texte antiochien (H L P S) ἐν Ἱερουσαλήμ est préférable au texte B D ἐν Ἱεροσολύμοις. Cf. VIII, 14 D : οἱ ἐν Ἱερουσαλὴμ ἀπόστολοι.

Au chapitre XXI quatre *Iérousalem* trahissent la main du second auteur. Les trois premiers accompagnent la prophétie que Paul entend à Césarée : il sera fait prisonnier à Jérusalem. Dans l'arrangement actuel l'oracle est proféré par le prophète Agabos qui descend exprès de Jérusalem (comme à XI, 27-28), ce qui cadre mal avec la hâte que Paul a d'arriver (XX, 16). Dans le récit du premier auteur la révélation était probablement faite par les filles de Philippe dont il n'est pas dit sans intention qu'elles étaient *prophétesses* [1].

XXI, 11. Oracle d'Agabos. « L'homme à qui est cette ceinture, ainsi le lieront à *Iérousalem* les Juifs. »

XXI, 12. « Nous le priâmes (Paul)... de ne pas monter à *Iérousalem.* »

XXI, 13. Réponse de Paul : « Pour moi je suis prêt non seulement à être lié mais à mourir à *Iérousalem*... »

XXI, 31. Arrestation de Paul. « Pendant qu'on cherchait à le tuer, avis parvint au tribun de la cohorte que *Iérousalem* entière était bouleversée, ὅτι ὅλη συγχύννεται Ἱερουσαλήμ. » Ici vraisemblablement la correction ne porte que sur le mot Ἱερουσαλήμ, substitué à ἡ πόλις La phrase est parallèle à celle du verset précédent : ἐκινήθη ἡ πόλις ὅλη.

Au chapitre XXII, à l'heure tumultueuse où Paul est arrêté, le second auteur lui prête un long discours au peuple, fort invraisemblable. Il lui fait raconter sa conversion. Ce second récit est de la même encre que le premier (IX, 1-28); Ana-

1. Loisy, p. 785.

nias y tient le même rôle. Il est embelli d'une apparition de Jésus dans le Temple de Jérusalem.

XXII, 5 Récit de Paul. « J'allais à Damas pour ramener ceux de là-bas enchaînés à *Iérousalem*... »

XXII, 17-18. « Il m'arriva, revenu à *Iérousalem* et priant dans le temple, que je fus en extase et le vis (Jésus) qui me disait : Hâte-toi, sors vite de *Iérousalem.* »

Au chapitre XXIII, l'auteur qui dit *Iérousalem* introduit une autre apparition de Jésus :

XXIII, 11. « Se présentant à lui le Seigneur dit : ... Comme tu m'as rendu témoignage à *Iérousalem*, il faut qu'à Rome aussi tu témoignes ».

Au chapitre XXIV le même auteur fait parler un Paul de convention, un pur pharisien. Il se trahit par le renvoi à une fiction précédente : la prétendue comparution de Paul devant le sanhédrin.

XXIV, 11. Paul à Félix : « Tu peux savoir qu'il n'y a pas plus de douze jours que je suis monté à *Iérousalem*... »

Enfin au chapitre XXV un dernier *Iérousalem*, égaré parmi les *Hiérosolymes*, dénonce une petite intervention du second auteur.

XXV, 3. A l'entrée de Festus en fonctions « les grands prêtres et les premiers des Juifs portèrent plainte, ἐνεφάνισαν, devant lui contre Paul et ils le priaient, demandant *faveur contre lui, de le faire venir à Iérousalem*, παρέκαλουν αὐτὸν αἰτούμενοι χάριν κατ' αὐτοῦ ὅπως μεταπέμψηται αὐτὸν εἰς Ἰερουσαλήμ, *tandis qu'ils préparaient une embuscade pour le tuer sur le chemin.* »

Le texte du premier auteur était probablement : « demandant contre lui *condamnation.* » On peut le reconstituer d'après le passage parallèle qui est un peu plus loin, XXV, 15 : ἐνεφάνισαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τῶν Ἰουδαίων αἰτούμενοι κατ' αὐτοῦ καταδίκην. Le sens est ainsi plus satisfaisant, car à ce point de la procédure

un transfert de Paul à Jérusalem ne se justifie pas. La syntaxe est aussi plus à l'aise, car la tautologie παρεκάλουν αἰτούμενοι χάριν est difficilement originale [1]. Le second auteur a inventé cette embuscade, doublet médiocre de celle qui a été dressée contre Paul lors de son transfert à Césarée (XXIII, 12-15).

Dans les 21 cas où *Iérousalem* est employé dans l'histoire de Paul on attrape donc facilement la main du même auteur qui emploie *Iérousalem* dans la première partie du livre.

Ainsi dans le livre des Actes, il y a un auteur qui dit *Hiérosolymes*, un auteur qui dit *Iérousalem*, comme il y a dans la Genèse un auteur qui dit *Iahvé*, un autre qui dit *Elohim*. Cette constatation peut servir de point de départ. Afin de poursuivre plus commodément la recherche, nous désignerons par H l'auteur qui dit *Hiérosolymes*, par J l'auteur qui dit *Iérousalem*.

II. — LYSTRE, LYSTRES.

Le cas de Jérusalem n'est pas unique. Une autre ville présente deux formes grammaticales dont chacune est adoptée par un de nos auteurs. C'est Lystre en Lycaonie.

L'auteur H met le nom au féminin singulier *Lystre*, (ἡ) Λύστρα, (τῆς) Λύστρας, ce qui paraît avoir été la forme usuelle [2].

Par contre J met le nom au neutre pluriel, *Lystres*, (τὰ) Λύστρα, (τῶν) Λύστρων, forme assimilée à des noms géographiques de ce type [3]. C'est la forme ecclésiastique; elle est employée par l'auteur de II *Timothée* (III. 11).

---

1. E. Preuschen. *Die Apostelgeschichte*. Tübingen, 1912, p. 141.
2. Le nom est lycaonien et devrait s'écrire *Listra*. Les Grecs écrivent Λύστρα, les Romains *Lustra* en rattachant le mot par étymologie populaire, les premiers au radical λύειν, les seconds à *lustrum*.
3. Peut-être par influence du latin *Lustra*, senti comme pluriel de *lustrum*.

Lystre apparaît trois fois dans le livre des Actes. *Lystres* deux fois.

Lystre est mentionnée par H dans l'itinéraire précis de Paul :

XIV, 6. D'Iconion Paul et Barnabé « s'enfuirent vers les villes de Lycaonie, *Lystre* (Λύστραν), Derbé et alentour. »

XIV, 21. De Derbé, Paul et Barnabé « revinrent à *Lystre* (Λύστραν), Iconion et Antioche. »

XVI, 1. De Syrie et de Cilicie Paul « parvint aussi à Derbé et à *Lystre* (Λύστραν). »

Lystres est employée par J qui embellit cet itinéraire d'épisodes fabuleux ou didactiques :

XIV, 8. Après que Paul et Barnabé se sont enfuis vers Lystre, Derbé et alentour et y ont prêché l'évangile. « Et un homme, à *Lystres* (ἐν Λύστροις) impotent des pieds était assis... » Suit la guérison de ce paralytique, doublet de la guérison d'un paralytique par Pierre (III, 1-10). Après quoi Barnabé et Paul sont pris pour Zeus et Hermès visitant de nouveau la terre, comme dans la fable de Philémon et Baucis.

XVI, 2. Après que Paul est parvenu à Derbé et à Lystre. « Et voici qu'était là un disciple nommé Timothée... ; il avait bon témoignage de tous les frères à *Lystres* (ἐν Λύστροις) et à Iconion. » Paul emmène Timothée et à cause des Juifs le circoncit. Cette surprenante circoncision semble inventée pour compenser ce que dit *Galates* II, 1-3 de la non-circoncision de Titus [1].

Les deux interpolations révélées par la forme *Lystres* sont maladroitement accrochées au texte courant. Dans les deux cas *Lystres* suit, à la distance de quelques mots, *Lystre*. Un unique auteur ne sauterait pas ainsi d'une déclinaison à l'autre dans deux phrases consécutives.

---

1. Loisy. *Les Actes des Apôtres*, Rieder, 1925, p. 193.

III. — Adorant Dieu, Craignant Dieu

H et J ont des expressions différentes pour désigner le groupe religieux très particulier dans lequel a grandi le christianisme, nous voulons dire les païens à demi convertis au judaïsme, les demi-prosélytes.

H les appelle ceux qui *adorent* Dieu, οἱ σεβόμενοι (τὸν θεόν).

J les appelle ceux qui *craignent* Dieu, οἱ φοβούμενοι (τὸν θεόν). Il y a une nuance de sens.

Adorer, σέβεσται, s'applique au culte rendu à n'importe quelle divinité, par exemple à Artémis Ephésienne (XIV, 27). Les σεβόμενοι τὸν θεόν adoraient le Dieu des Juifs, sans être circoncis. Ils se distinguaient donc à la fois des païens et des Juifs. Ils formaient un grand halo indécis autour des synagogues. Le christianisme leur donna une constitution.

L'expression qui les désignait était passée dans la langue courante. Josèphe, par exemple, nous apprend que du monde entier le Temple de Jérusalem recevait des offrandes de Juifs et *d'adorateurs de Dieu*, Ἰουδαίων καὶ σεβομένων τὸν θεόν (*Ant.* XIV, 7, 2).

Craindre, φοβεῖσθαι, est spécialement appliqué à Iahvé. Les livres sacrés, notamment l'Ecclésiastique, répètent à satiété l'expression *craindre Iahvé*. Ils enseignent que la crainte d'Iahvé est le principe de la sagesse (*Prov.* I, 7). Ceux qui *craignent* Dieu sont donc les Juifs fidèles et, par assimilation, les prosélytes et demi-prosélytes sincères. Dans un passage des Chroniques (II *Paral.* V., 6) les traducteurs grecs introduisent les demi-prosélytes sous le nom de οἱ φοβούμενοι, en les distinguant des prosélytes

complets, οἱ ἐπισυνηγμένοι [1]. L'expression représente donc l'usage des Septante et aussi, sous la forme *metuentes*, l'usage romain. Dans plusieurs inscriptions funéraires de Rome figure le mot *metuens* ou *deum metuens* [2].

Le premier auteur, H, dans l'histoire de Paul, rencontre six fois des demi-prosélytes, qu'il désigne par l'expression σεβόμενοι (τὸν θεόν) :

XIII, 43. A Antioche de Pisidie « beaucoup des Juifs et des *adorants* prosélytes, τῶν Ἰουδαίων καὶ τῶν σεβομένων προσηλύτων [3], suivirent Paul et Barnabé ».

XIII, 50. Dans la même ville, « les Juifs excitèrent les femmes *adorantes*, τὰς σεβομένας γυναῖκας, et les premiers de la ville ».

XVI, 14. A Philippes « assis nous parlâmes aux femmes réunies. Et une femme du nom de Lydia, marchande de poupre de la ville de Thyatires *âdoratrice de Dieu*, σεβομένη τὸν θεόν, écoutait ».

XVII, 4. A Thessalonique « quelques-uns d'entre eux (les Juifs) furent persuadés... ainsi qu'un grand nombre des Grecs *adorants*, τῶν σεβομένων Ἑλλήνων, et quelques femmes de premier rang ».

XVII, 17. A Athènes Paul « discutait à la synagogue avec les Juifs et les *adorants*, τοῖς Ἰουδαίοις καὶ τοῖς σεβομένοις ».

XVIII, 7. A Corinthe Paul, quittant la synagogue « vint dans la maison d'un nommé Titius Justus, *adorant Dieu*, σεβομένου τὸν θεόν ».

Le second auteur, J, parle cinq fois des demi-prosélytes et les appelle φοβούμενοι τὸν θεόν. Trois fois dans la légende de Pierre, deux fois dans le discours fictif d'Antioche de Pisidie :

X, 2. « A Césarée, un homme du nom de Cornélius, centurion à la cohorte Italique, pieux, *craignant Dieu*, φοβούμενος τὸν θεόν... »

X, 22. Les messagers à Pierre : « Le centurion Cornélius, homme juste et *craignant Dieu*, φοβούμενος τὸν θεόν . »

---

1. L'hébreu n'a rien qui corresponde à οἱ φοβούμενοι.
2. H. Vogelstein et R. Rieger. *Geschichte der Juden in Rom*, I. Berlin, 1895-1896. Inscriptions nos 141, 170, 173, 187.
3. Le mot προσηλύτων est sans doute une glose explicative.

X, 35. Pierre à Cornélius : « Dieu ne fait pas acception de personnes mais en toute nation *celui qui le craint*, ὁ φοβούμενος αὐτόν, et pratique la justice est agréé de lui. »

XIII, 16. Discours de Paul : « Hommes israélites et *vous qui craignez Dieu*, καὶ οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν... »

XIII, 26. Suite : « Hommes frères, fils de la race d'Abraham, et vous qui parmi nous *craignez Dieu*, D καὶ οἱ ἐν ὑμῖν φοβούμενοι τὸν θεόν... »

A Antioche de Pisidie il est particulièrement frappant que φοβούμενοι τὸν θεόν soit employé deux fois dans le discours fictif tandis que σεβόμενοι est employé deux fois dans le récit original. Chacun de ces deux mots caractérise un auteur.

IV. — La Parole du Seigneur, la Parole de Dieu.

Pour désigner la prédication chrétienne, H et J disent *la Parole*, ὁ λόγος. Mais quand ils veulent spécifier davantage, H dit : la *Parole du Seigneur*, ὁ λόγος τοῦ κυρίου et J dit : la *Parole de Dieu*, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.

La nuance est plus sensible qu'elle ne paraît d'abord.

Dans λόγος τοῦ κυρίου, le génitif est celui de l'objet. Il s'agit de la parole *au sujet du Seigneur*, ὁ λόγος περὶ τοῦ κυρίου (XIII, 44, D), c'est-à-dire au sujet de Jésus, ou, plus explicitement encore, au sujet de la grâce qui vient de Jésus, ὁ λόγος τῆς χάριτος αὐτοῦ (XIV, 3). C'est essentiellement l'annonce de la rédemption.

Dans λόγος τοῦ θεοῦ le génitif est celui du sujet. Il s'agit de la parole de Dieu, énoncée sous l'inspiration de l'Esprit saint par les interprètes autorisés de Dieu, c'est-à-dire par Moïse et les prophètes autrefois, aujourd'hui par les Apôtres et ceux qui ont été régulièrement investis par eux de l'Esprit saint. C'est l'exercice de la prédication inspirée.

Dans les manuscrits, entre ces deux formes qui à première vue semblent synonymes, une harmonisation a tendu à se

faire, surtout au bénéfice de λόγος τοῦ θεοῦ qui est l'expression la plus clichée.

Si l'on en tient compte, on trouve que H a employé neuf fois ὁ λόγος τοῦ κυρίου dans les pérégrinations de Paul :

XIII, 5. Barnabé et Paul « arrivés à Salamine annoncèrent la *parole du Seigneur* D τὸν λόγον τοῦ κυρίου, dans les synagogues des Juifs ».

XIII, 44. A Antioche de Pisidie « le sabbat suivant, presque toute la ville s'assembla pour entendre la *parole du Seigneur;* τὸν λόγον τοῦ κυρίου » (Leçon du *Sinaïticus* et de A : D paraphrase : πολύν τε λόγον ποιησαμένου περὶ τοῦ κυρίου).

XIII, 46. Repoussés par les Juifs Paul et Barnabé disent : « C'est à vous (Juifs) qu'il fallait que fût d'abord annoncée *la parole du Seigneur, verbum domini* » (Leçon de *d* [1] et de Cyprien *Test.* I.)

XIII, 48. « Entendant cela les païens se réjouissaient et glorifiaient la *parole du Seigneur,* τὸν λόγον τοῦ κυρίου » (Leçon du *Sinaïticus* et de A C d).

XIII, 49. « La *parole du Seigneur* se répandait dans tout le pays. »

XIV, 25. En Pamphylie « après avoir annoncé à Pergé *la parole du Seigneur,* τὸν λόγον τοῦ κυρίου (leçon du *Sinaïticus* et de A C), ils descendirent à Attalia ».

XV, 35. « Cependant Paul et Barnabé demeuraient à Antioche (de Syrie) enseignant et prêchant, avec beaucoup d'autres, la *parole du Seigneur.* »

XV, 36. « Mais après quelques jours Paul dit à Barnabé : Retournons donc visiter les frères dans chacune des villes où nous avons annoncé la *parole du Seigneur.* »

XIX, 10. A Ephèse, Paul discourt chaque jour dans la schola de Tyrannos : « Cela dura deux ans, de sorte que tous ceux qui habitaient l'Asie entendirent la *parole du Seigneur.* »

Par contre J emploie dix fois ὁ λόγος τοῦ θεοῦ : sept fois dans la légende des Apôtres, trois fois dans des additions à l'histoire de Paul :

1. Partie latine de D, souvent indépendante de la partie grecque.

IV, 31. « Lorsqu'ils eurent prié, la place où ils étaient assemblés trembla et ils furent tous remplis du saint Esprit et ils disaient la *parole de Dieu*... »

VI, 2. Les Douze disent : « Il ne sied pas que nous abandonnions la *parole de Dieu* pour servir aux tables. »

VI, 7. « La *parole de Dieu* grandissait et le nombre des disciples augmentait beaucoup à *Iérousalem*. »

VIII, 14. « Les Apôtres qui étaient à *Iérousalem* ayant appris que la Samarie avait reçu la *parole de Dieu* leur envoyèrent Pierre et Jean. »

VIII, 25. « Eux donc (Pierre et Jean) après avoir attesté et dit la *parole de Dieu*, τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (leçon de A Ψ)... »

XI, 1. Après le baptême de Cornélius. « Les Apôtres et les frères qui étaient en Judée apprirent que les païens aussi avaient reçu la *parole de Dieu*. »

XII, 24. Après la mort d'Hérode Agrippa. « Or la *parole de Dieu*, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ [1] grandissait et se multipliait. »

XIII, 7. A Chypre, épisode fabuleux. « Celui-ci (Sergius Paulus) ayant fait appeler Barnabé et Saul cherchait à entendre la *parole de Dieu*. »

XVII, 13. Prédication à Bérée (doublet de la prédication à Thessalonique) [2]. « Mais quand les Juifs de Thessalonique surent qu'à Bérée aussi la *parole de Dieu* avait été annoncée... »

XVIII, 11. A Corinthe, entre une apparition de Jésus à Paul et la comparution de Paul devant Gallion. « Et il siéga, ἐκάθισεν, un an et six mois, enseignant parmi eux la *parole de Dieu*. » Précision mal placée qui se présente comme une glose ecclésiastique.

De même encore, pour désigner la doctrine chrétienne H, et J disent la *Voie*, ἡ ὁδός. Mais dans un cas H précise en disant la *Voie du Seigneur*, ἡ ὁδὸς τοῦ κυρίου, à quoi J oppose expressément la *Voie de Dieu*, ἡ ὁδὸς τοῦ θεοῦ.

XVIII, 25. « Il (Apollos) était instruit dans la *voie du Seigneur*,

---

1. Cette leçon donnée par le *Sinaïticus* et par D est mieux appuyée que τοῦ κυρίου de B. Cf. VI, 7.
2. Voir plus loin p. 197.

τὴν ὁδον τοῦ κυρίου [1]... et enseignait *exactement*, ἀκριβῶς, ce qui concerne Jésus, τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ. »

XVIII, 26. « Priscilla et Aquila l'ayant entendu le prirent avec eux et lui expliquèrent *plus exactement*, ἀκριβέστερον, la *voie de Dieu*, τὴν ὁδον τοῦ θεοῦ. »

Dans ce passage le second auteur polémique ouvertement contre le premier. La doctrine d'Apollos, la *Voie du Seigneur*, est insuffisante. Il faut la compléter par la doctrine apostolique, la *Voie de Dieu*.

Nous verrons plus loin qu'au même endroit le second auteur redresse la conception que se fait le premier de l'*esprit*.

V. — Les Apôtres.

Les deux auteurs H et J emploient le mot *apôtre*, mais en deux sens différents.

Dans H, *apôtre* a le même sens que dans les épîtres pauliniennes. Paul et Barnabé sont des *apôtres*, comme sont *apôtres* dans l'Epître aux Romains (XVI, 7) Andronicos et Junia, et ailleurs d'autres personnes en nombre indéterminé (I *Cor.* XII, 28; I *Thess.* II, 6). L'*apôtre*, c'est le missionnaire inspiré et autonome, délégué de Dieu pour l'évangélisation des hommes [2]. C'est un fondateur de communautés. Il est supérieur au prophète, au docteur, aux autres inspirés. Les *apôtres* entendus en ce sens figurent encore dans la *Didaché* (XI, 4-6) où l'on voit leur décadence, dans Hermas (*Sim.* IX), dans les Homélies clémentines (XI, 35). C'est le sens primitif et courant du mot.

---

1. La leçon τοῦ κυρίου donnée par *Sinaïticus*, par A et par D est mieux appuyée que κυρίου de B.
2. H. Monnier. *La notion de l'apostolat*. Paris, 1903, p. 36.

J au contraire donne au mot *apôtre* un sens restreint qui a fini par prévaloir. Il l'applique exclusivement au collège des Douze qui, dans l'évangile, entourent Jésus, et qui n'ont jamais été missionnaires que par fiction. Il y a douze *Apôtres*, pas un de plus. Toute autorité vient d'eux. Paul a été autorisé par eux. Il n'est pas leur égal mais il est d'accord avec eux. Telle est l'audacieuse reconstruction du passé que notre auteur oppose aux fières déclarations de l'apôtre Paul dans ses épîtres.

Soucieux d'accréditer le sens nouveau du mot, où est impliquée une légende nouvelle des origines chrétiennes, J amène les *Apôtres* à tout bout de champ. Au contraire H n'emploie qu'à l'occasion le mot *apôtre* au sens courant et son texte, sur ce point, a pu être émondé. C'est ce qui explique pourquoi *apôtre* ne se trouve qu'une fois dans H, alors qu'il revient 26 fois dans J.

L'unique exemple fourni par H est dans le récit de la prédication des apôtres Paul et Barnabé à Iconion :

XIV, 4. « La population de la ville se divisa; les uns étaient pour les Juifs, les autres pour les *apôtres*, οἱ δὲ σὺν ἀποστόλοις. » *Les apôtres* sont ici Paul et Barnabé [1].

A l'opposé, dans 26 cas où J emploie, non sans emphase, le mot *Apôtre*, il s'agit du collège des Douze Apôtres, dont Pierre est le principal représentant et dont Paul, malgré ses mérites, ne fait pas partie. On dirait que ce collège est constamment réuni.

I, 2. Jésus « ayant donné, par le Saint Esprit, ses ordres aux *Apôtres* qu'il s'était choisis... »

---

1. Quelques versets plus bas, dans un morceau qui appartient à J (XIV, 14) le bon texte est celui de D : ἀκούσας δὲ Βαρνάβας καὶ Παῦλος. Dans B les mots οἱ ἀπόστολοι se sont introduits par influence de XIV, 4.

I, 26. « Le sort tomba sur Matthias qui fut adjoint aux onze *Apôtres.* »

II, 37. Les auditeurs de Pierre « demandèrent à Pierre et aux autres *Apôtres...* »

II, 42. « Ils persévéraient dans la doctrine des *Apôtres.* »

II, 43. « Beaucoup de prodiges et de signes se faisaient par les *Apôtres.* »

IV, 33. « Avec une grande puissance les *Apôtres* rendaient témoignage de la résurrection du Seigneur Jésus. »

IV, 35. « Tous ceux qui étaient possesseurs de terres ou de maisons les vendaient et apportaient les produits des ventes aux pieds des *Apôtres.* »

IV, 36-37. « Joseph surnommé Barnabé par les *Apôtres...* apporta le prix (de son champ) et le déposa anx pieds des *Apôtres.* »

V, 2. « Un homme nommé Ananias... apportant une partie (du prix) la déposa aux pieds des *Apôtres.* »

V, 12. « Par la main des *Apôtres* il se faisait beaucoup de signes et de prodiges. »

V, 18. Le grand-prêtre et les Sadducéens « portèrent les mains sur les *Apôtres.* »

V, 29. Devant le sanhédrin « Pierre répondit et les *Apôtres* dirent...

V, 40. Les membres du sanhédrin ayant appelé les *Apôtres...* leur défendirent de parler au nom de Jésus. »

VI, 6. Après le choix des Sept « on les présenta aux *Apôtres...* ils leur imposèrent les mains. »

VIII, 1. A la mort d'Etienne, il y eut une grande poursuite contre la communauté de *Hiérosolymes;* et tous furent dispersés dans les cantons de la Judée et de la Samarie « *sauf les Apôtres,* πλὴν τῶν ἀποστόλων ». C'est, dans un texte du premier auteur, une petite interpolation, destinée à préparer le départ des Apôtres Pierre et Jean pour la Samarie (VIII, 14).

VIII, 14. « Les *Apôtres* qui étaient à *Iérousalem,* ayant appris que la Samarie avait reçu la *parole de Dieu...* »

VIII, 18. « Simon, voyant que par l'imposition des mains des *Apôtres* était donné l'Esprit Saint, leur apporta de l'argent. »

IX, 27. « Barnabé l'ayant pris (Paul), le conduisit aux *Apôtres.* »

XI, 1. Après le baptême de Cornélius « les *Apôtres* et les frères qui étaient en Judée apprirent que les païens aussi avaient reçu la *parole de Dieu.* »

XV, 2. A Antioche « on décida que Paul, Barnabé et quelques autres monteraient vers les *Apôtres* et les anciens à *Iérousalem* ».

XV, 4. « Arrivés à *Iérousalem,* ils (les délégués d'Antioche) furent reçus par la communauté, les *Apôtres* et les anciens. »

XV, 6. Faut-il circoncire les païens convertis ? « Les *Apôtres* et les anciens s'assemblèrent pour examiner cette affaire. »

XV, 22. « Il plut aux *Apôtres* et aux anciens... »

XV, 23. Décret apostolique : « Les *Apôtres* et les frères anciens aux frères... »

XVI, 4. En Lycaonie, « comme ils (Paul et Barnabé) passaient par les villes, ils leur donnaient à observer les décrets arrêtés par les *Apôtres* et les anciens. »

Dans une occasion où le second auteur semble presque obligé de faire donner à Paul et à Barnabé le nom d'apôtres, il évite soigneusement ce titre. Les Apôtres et anciens de Jérusalem recommandent « nos bien-aimés Barnabé et Paul [1] hommes qui ont exposé leurs vies... » (xv, 26). Pour J, Barnabé et Paul sont des hommes héroïques, ce ne sont pas des *Apôtres.*

VI. — L'Esprit.

Dans H comme dans J il est beaucoup question de l'*esprit,* de l'*esprit saint.* Mais chaque auteur en a une conception différente. Tous deux peuvent se rencontrer dans des tours comme *plein d'esprit saint* ou *parler par l'esprit* Mais le plus souvent sous l'identité du mot transparaît la diversité de l'idée.

---

1. H. qui a pour objet de raconter les missions de Paul dit *Paul et Barnabé* (à l'exception de XIII, 2). J, préoccupé de subordonner Paul à Barnabé et aux Apôtres dit *Barnabé et Paul* (à l'exception de XV, 2 et 22)

Le premier auteur a la conception paulinienne. L'*esprit* est intérieur à l'homme. Avec l'âme et le corps c'est un élément du composé humain. Organe qui appréhende le divin, par lui s'opère la communion mystique du fidèle et de Jésus. L'*esprit* du croyant et *l'esprit de Jésus* ne font qu'un. Paul vit *en Christ;* Christ vit dans Paul. La greffe est parfaite.

L'*esprit* est donc une force intérieure, une des puissances de l'âme, une vertu, comme la *foi*, ou la *sagesse*, ou la *joie*, avec lesquelles on aime à l'associer. L'*esprit* est opposé à la chair. Il impose des chaînes que la chair ignore. Il a ses passions à lui, redoutables, transcendantes. Il aime, il s'attriste, il s'irrite. Il est commun à tous ceux qui sont en Christ, mais à des températures diverses. Chez les uns il tiédit, chez les autres il bout.

Voici des exemples caractéristiques de la façon dont l'esprit intervient dans H :

VI, 3. « Cherchez sept hommes d'entre vous pleins *d'esprit et de sagesse*, πνεύματος καὶ σοφίας. »

VI, 5. « Ils choisirent Etienne, homme plein *de foi et d'esprit saint*, πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου. »

VI, 10. D. « Ils (les auditeurs d'Etienne) ne pouvaient pas résister à sa *sagesse* et à *l'esprit* par lequel il parlait, τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι. »

VII, 59 Etienne mourant : « Seigneur Jésus, reçois *mon esprit*, τὸ πνεῦμά μου. »

XI, 24. Barnabé « était un homme brave, plein *d'esprit saint et de foi*, πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως. »

XIII, 52. A Antioche de Pisidie « les disciples étaient pleins *de joie et d'esprit saint*, χαρᾶς καὶ πνεύματος ἁγίου. »

XVI, 7. Paul et Barnabé « essayaient d'aller en Bithynie mais *l'esprit de Jésus*, τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ, ne le leur permit pas. »

XVII, 16. Paul à Athènes. « *Son esprit s'exaspérait en lui*, παρωξύνετο τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ, à voir cette ville pleine d'idoles. »

XVIII, 25. Apollos « était instruit de la *voie du Seigneur* et *bouillant par l'esprit*, ζέων τῷ πνεύματι. » Cette forte expression *bouillir par l'esprit* se trouve dans Paul (*Rom.* XII, 11 τῷ πνεύματι ζέοντες).

XIX, 21. D'Ephèse « Paul décida *par l'esprit*, ἐν τῷ πνεύματι, de se rendre... à *Hiérosolymes.* »

XX, 22. A Milet : Maintenant voici que *lié par l'esprit* δεδεμένος τῷ πνεύματι, je vais à *Hiérosolymes* (D). »

Chez le second auteur, l'*Esprit* est autre chose. Il a le même sens que dans l'Ancien Testament.

L'*Esprit Saint* est extérieur à l'homme. C'est un être céleste, brûlant, pesant, issu de Dieu. Il n'a rien de commun avec aucune vertu humaine. Il tombe violemment, parmi la commotion des éléments.

On l'appelle *saint* pour le distinguer d'autres *esprits*, mauvais ceux-là, qui se jettent également sur l'homme.

L'*Esprit Saint* est celui qui s'est emparé des prophètes de l'Ancien Testament et a parlé par leur bouche. Puis il a rendu mère la vierge Marie et oint Jésus. Enfin, il est tombé sur les Douze Apôtres, à la Pentecôte. Eux seuls, depuis, ont le pouvoir de le faire tomber par la prière et l'imposition des mains. Tout *esprit* qui n'a pas été authentiquement conféré par les Apôtres ou leurs délégués n'est pas l'*Esprit Saint.*

Voici des exemples de cette acception de l'Esprit et des esprits dans J :

I, 16. Pierre : « Il fallait que s'accomplît l'Ecriture qu'a prononcée *l'Esprit Saint* par la bouche de David. »

II, 2. « Il y eut soudain un bruit du ciel, comme un fort vent qui se lève. Il emplit toute la maison... Ils (les Apôtres) virent des langues distinctes comme de feu; il s'en posa une sur chacun. Et ils furent tous emplis d'*Esprit Saint.* »

IV, 31. « Leur prière faite, le lieu où ils (les Apôtres) étaient rassemblés fut secoué et ils furent tous emplis du *Saint Esprit.* »

V, 32. Les Apôtres au sanhédrin : « Nous sommes, nous, témoins de ces choses (résurrection et ascension de Jésus) ainsi que l'*Esprit Saint*... » Le témoignage des Apôtres et celui de l'*Esprit Saint* sont distingués.

VII, 51. Etienne : « Gens au cou raide... vous résistez toujours à l'*Esprit Saint*. »

VIII, 15-19. Pierre et Jean « prièrent sur eux (les Samaritains) pour qu'ils reçussent l'*Esprit Saint*, car il n'était encore tombé, ἐπιπεπτωκός, sur aucun d'eux... Ils leur imposèrent les mains et ils recevaient l'*Esprit Saint*. Or, Simon, voyant que c'était par l'imposition des mains des Apôtres qu'était donné l'*Esprit Saint*, il leur apporta de l'argent en disant : Donnez-moi aussi ce pouvoir, pour que celui à qui j'imposerai les mains reçoive l'*Esprit Saint*. »

IX, 17. Ananias, lui ayant imposé les mains (à Paul) lui dit : « ... le Seigneur m'a envoyé pour que... tu sois empli d'*Esprit Saint*. »

X, 38. Pierre à Cornélius : « Vous savez... comment Dieu a oint d'*Esprit Saint* et de puissance Jésus de Nazareth. »

X, 44. « Pierre disait encore ces mots que l'*Esprit Saint* tomba, ἐπέπεσεν, sur tous ceux qui écoutaient la Parole. »

X, 47. « Alors Pierre dit : Peut-on refuser l'eau pour baptiser ceux qui ont reçu l'*Esprit Saint*... »

XV, 28. Décret apostolique : « Il a plu à l'*Esprit Saint* et à nous... »

XVI, 16-18. A Philippes (épisode ajouté). « Une jeune esclave ayant un *esprit python* nous rencontra. Paul dit à l'*esprit*... »

XIX, 12-16. A Ephèse (épisode ajouté) « On portait de sa peau (de Paul) mouchoirs ou tabliers aux malades... et les *esprits mauvais* sortaient... Quelques exorcistes juifs ambulants entreprirent d'invoquer le nom du Seigneur Jésus sur ceux qui avaient des *esprits mauvais*... Mais l'*esprit mauvais* leur dit... »

XXIII, 8-9. Paul devant le sanhédrin (épisode fictif) « Les Sadducéens disent qu'il n'y a ni ange ni *esprit*... Quelques scribes disaient : si un *esprit* ou un ange lui a parlé... »

XXVIII, 25. Paul aux Juifs de Rome (addition) : « L'*Esprit Saint* a parlé à vos pères par le prophète Isaïe. »

Ainsi s'affrontent deux façons d'entendre l'esprit. L'une, psychologique, mystique. L'autre, animiste, populaire.

Pour H l'*esprit* est la faculté divine de l'homme. Pour J c'est une chose sacrée dont la manipulation est réservée à la hiérarchie.

Il y a un passage explicite où les deux conceptions se heurtent formellement et à plein. C'est au début du chapitre XIX.

Il vient d'être dit par le premier auteur qu'Apollos, l'apôtre d'Ephèse, était « bouillant *par l'esprit* ». Le second prend la balle au bond. Il assène une leçon de doctrine. Belle occasion d'expliquer que l'*esprit* n'a rien à voir avec l'*Esprit saint* :

XIX, 2-6. Paul vint à Ephèse et trouva quelques disciples. « Il leur dit : Avez-vous reçu l'*Esprit saint* et cru qu'il est le propre du Seigneur ? [1] Et eux : Nous n'avons pas même entendu s'il y a un *Esprit saint*... Et Paul, leur ayant imposé les mains, l'*Esprit saint* vint sur eux. »

Apollos avait beau posséder l'*esprit* jusqu'à l'ébullition. Il ne savait rien et n'avait rien pu enseigner de l'*Esprit saint*.

A cet endroit le second auteur ne se borne pas à corriger le premier. Il le prend vivement à partie et le réfute nettement.

VII. — Vie éternelle, Résurrection.

On pourrait marquer d'autres divergences doctrinales entre les deux auteurs. Il suffira ici de se signaler celle qui se rapporte à la résurrection des morts.

---

1. Leçon du papyrus Michigan : εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε πιστεύσαντες τὸ ἴδιον τοῦ κυρίου εἶναι. Les autres manuscrits ont seulement πιστεύσαντες. Le Seigneur ici s'entend de Dieu.

C'est la question qui a soulevé les plus graves querelles. Justin exclut de l'orthodoxie les chrétiens qui veulent aller au ciel dès leur mort : « Si vous rencontrez des gens qui se disent chrétiens... et qui disent qu'il n'y a pas de résurrection des morts, mais que leurs âmes sont enlevées au ciel dès le moment de leur mort, ne les tenez pas pour chrétiens. » (*Dial.* LXXX, 5).

A ce compte serait condamné l'auteur du Troisième évangile, qui fait dire à Jésus, s'adressant au bon larron : « En vérité, je te le dis, *aujourd'hui* avec moi tu seras dans le paradis » (XXIII, 43). Condamné saint Paul, qui dit en termes figurés (II *Cor.* V, 1) :

> Nous savons que si la tente, notre logis terrestre, se brise,
> nous avons de Dieu une maison,
> logis que main ne fit pas, éternel, aux cieux.

Ce qui veut dire en prose : dès la mort nous revêtons notre corps spirituel pour l'éternité.

Une telle croyance n'était possible que si on avait supprimé, ou spiritualisé, les deux objets de l'espérance traditionnelle : la Résurrection des morts et le Jugement final. Il fallait déclarer que la Résurrection et le Jugement avaient déjà eu lieu, mystiquement, dans le chrétien lui-même, comme l'enseigne le Quatrième évangile. Dès lors la vie éternelle n'était pas suspendue à des événements futurs. « Vous avez la vie éternelle, vous qui croyez au nom du Fils de Dieu » (I Jean V, 13).

Le premier auteur est narrateur plus que théologien. Il laisse percer pourtant qu'il professe la doctrine paulinienne et johannique de la vie éternelle. La Résurrection future des morts n'est pas dans son horizon. Le Jugement, selon lui, n'est pas à attendre. Il est immédiatement prononcé

par celui même à qui la Parole est proposée et qui l'accepte ou la rejette. Et la vie éternelle s'ensuit.

Voici quelques échappées sur sa croyance :

XIII, 46. Paul et Barnabé aux Juifs d'Antioche de Pisidie : « Puisque vous la repoussez (la *Parole du Seigneur*) et que vous ne vous *jugez* pas vous-mêmes dignes de la *vie éternelle*, οὐκ ἀξίους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς, voici, nous nous tournons vers les païens. »

XIII, 48. Des païens d'Antioche de Pisidie, « tous ceux-là crurent qui étaient *rangés* pour la *vie éternelle*, τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον. »

XIV, 22. En Lycaonie Paul et Barnabé disent aux disciples : « C'est à travers beaucoup de tourments qu'il nous faut entrer au *royaume de Dieu*. » Le royaume de Dieu se confond ici avec la vie éternelle. On y entre à travers les tourments de cette vie, sans qu'il soit question de la résurrection des morts.

Le second auteur est théologien et de la même école que Justin. Il a très à cœur de maintenir ou de restaurer les grosses espérances traditionnelles : la Résurrection des morts matériellement entendue, le Jugement final à quoi tout est suspendu, le règne terrestre du Messie.

Il fait prêcher par les Apôtres et par Paul, la résurrection matérielle des morts suivies du jugement des vivants et morts. Au terme équivoque de *vie éternelle* il préfère celui de *restauration* ἀποκατάστασις, qui implique la rénovation cosmique, sans exclure les mille ans de liesse dans la Palestine régénérée.

III, 20-21. Pierre : « Le Messie qui vous a été préparé, Jésus, que le ciel doit recevoir jusqu'aux temps de la *restauration de toutes choses*, ἀποκαταστάσεως πάντων ».

IV, 2. Les Apôtres « annonçaient... la *Résurrection des morts* »

X, 42. Pierre à Cornélius : « Il (Jésus) nous a ordonné... d'attester qu'il est le *juge*, institué par Dieu, *des vivants et des morts*, κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν ».

XVII, 18. A Athènes on dit de Paul : Il a l'air d'un prêcheur de divinités étrangères, « parce qu'il annonçait Jésus et la *Résurrection*, τὴν ἀνάστασιν. » (glose).

XVII, 31. Paul à Athènes : « Dieu a fixé un jour où il doit *juger en justice l'univers*, κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ, par un homme qu'il y a destiné. »

XXIII, 6. Paul devant le sanhédrin : « C'est à cause de l'espérance de la *résurrection des morts* que je suis mis en jugement. »

XXIV, 15. Paul à Félix : « J'ai l'espérance... qu'il y aura une *résurrection des justes et des injustes.* »

XXIV, 21. Suite. Mon crime est « le seul mot que j'ai crié quand j'ai comparu devant eux : C'est pour la *résurrection des morts* que je suis en jugement aujourd'hui devant vous. »

XXIV, 25. Paul devant Félix et Drusilla. « Comme il discourait sur... *le jugement à venir*, περὶ τοῦ κρίματος τοῦ μέλλοντος, Félix épouvanté... »

Dans l'affaire de Paul la *résurrection des morts* n'a rien à voir. Le second auteur l'a introduite à toute force. Il s'est préoccupé avant tout de faire professer par Paul un dogme controversé.

VIII. — Interpolations avec reprise.

Appuyé sur les indices qui distinguent le style d'un auteur de celui de l'autre, on peut essayer de délimiter l'œuvre de chacun. Il s'agit de trouver les sutures où sur le texte primitif se cousent les pièces rapportées.

Est-il possible de les déceler?

La tâche n'est pas trop malaisée lorsqu'on a remarqué un procédé dont le second auteur fait un usage fréquent. On peut l'appeler l'interpolation avec reprise.

Un récit continu étant donné, dans lequel on veut intercaler un morceau ajouté, il est assez naturel de reproduire, à la fin de l'ajouté, les mots mêmes sur lesquels on a

coupé le récit, ou des mots semblables. C'est ce que nous appelons la *reprise*. Elle assure l'enchaînement.

Un exemple simple fera saisir le procédé [1].

VII, 58. Lynchage d'Etienne. « Et l'ayant jeté hors de la ville, *ils lapidaient*, ἐλιθοβόλουν [et les témoins déposèrent leurs manteaux aux pieds d'un jeune homme nommé Saul : et ils *lapidaient* ἐλιθοβόλουν] τὸν Στέφανον, Etienne qui priait... »

Le texte du premier auteur était : « Et l'ayant jeté hors de la ville ils lapidaient Etienne qui priait... »

Le second a voulu donner un petit rôle à Paul dans la lapidation d'Etienne. Il a coupé le texte à ἐλιθοβόλουν. Il a introduit son interpolation. Et la *reprise* ἐλιθοβόλουν lui a permis de rejoindre le texte.

Ici la reprise est gauche parce que l'interpolation est courte. « Le pauvre Etienne, dit Loisy, semblerait avoir été lapidé deux fois. »

Une fois cette interpolation reconnue, il s'ensuit que son écho, XXII, 20 (dans le discours de Paul à son arrestation) : « Lorsqu'on répandait le sang d'Etienne... j'étais là... gardant les vêtements de ceux qui le tuaient » fait partie lui-même d'une interpolation.

Voici maintenant une autre insertion qui, au lieu d'être d'une seule ligne, s'étend sur quatre chapitres (cent quarante-cinq versets) :

VIII, 4. Après la mort d'Etienne, dispersion de la communauté de *Hiérosolymes*. « *Ceux donc qui avaient été dispersés passèrent*, οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες διῆλθον [annonçant la Parole. Et Philippe... Histoire de Philippe. Conversion de Paul. Miracles de Pierre. Conversion de Cornélius. Justification de Pierre devant la communauté de *Iérousalem*...

1. Sur cet exemple et le suivant voir H. H. Wendt. *Die Hauptquelle der Apostelgeschichte* dans *Zeits. f. d. neutest. Wiss.* 1925, p. 293-305.

XI, 19. *Ceux donc qui avaient été dispersés* par la persécution arrivée à cause d'Etienne *passèrent*, οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες... διῆλθον] ἕως Φοινίκης, jusqu'en Phénicie, à Chypre, à Antioche... »

Le texte du premier auteur était : « Ceux donc qui avaient été dispersés passèrent jusqu'en Phénicie, à Chypre, à Antioche... »

Entre διῆλθον et ἕως Φοινίκης le second auteur a ouvert une grande fenêtre et y a fait passer une longue série d'épisodes à la gloire des Apôtres. Après quoi il a fait soigneusement la reprise : οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες... διῆλθον pour refermer la fenêtre.

Dans cette longue parenthèse on trouve onze fois *Iérousalem*, trois fois *craignant Dieu*, trois fois la *parole de Dieu*, quatre fois les *Apôtres*, au sens restreint, seize fois l'*Esprit saint*, l'*Esprit*, les *esprits*, au sens externe, une fois le *Juge des vivants et des morts*, indices de la rédaction de J.

La légende miraculeuse de Philippe et celle de Pierre sont tirées vraisemblablement d'une source particulière.

Quant à la conversion de Paul (IX, 1-28), elle est prise au premier auteur lui-même qui la fait narrer par Paul à Agrippa (XXVI, 9-20). Le second auteur la met à sa place chronologique. Il en modifie les détails et la conforme à l'orthodoxie par l'invention du personnage d'Ananias et par la présentation de Paul aux Apôtres. Il la racontera encore, d'autre façon, dans le discours fictif de Paul, à son arrestation (XXII, 3-21). De ces trois récits, le prototype est celui du premier auteur (XXVI, 9-20). C'est le seul qui soit conforme au récit même de Paul (*Galates*, I, 13-24). Il n'y est question ni d'Ananias ni de présentation aux Apôtres.

D'autres interpolations avec reprise peuvent être reconnues :

XIV, 6. Après le soulèvement d'Iconion « Ils (Paul et Barnabé) s'enfuirent vers les villes de Lycaonie, Lystres, *Derbé* et

alentour et là *ils évangélisaient*, εἰς... Δέρβην .. εὐαγγελιζόμενοι ἦσαν [Et à Lystres... Guérison d'un paralytique. Barnabé et Paul pris pour des dieux. Lapidation de Paul... XIV, 20. Et le lendemain il (Paul) s'en alla avec Barnabé à *Derbé* et *ayant évangélisé*, εἰς Δέρβην· εὐαγγελισάμενοί τε] τὴν πόλιν ἐκείνην, cette ville-ci... ils revinrent à Lystre, Iconion et Antioche. »

Le premier auteur, H. a écrit : « Ils s'enfuirent vers les villes de Lycaonie, Lystre et Derbé; et ayant évangélisé cette ville-ci, ils revinrent à Lystre... »

Le second auteur entrebaille le texte pour y pousser des épisodes de fable. Il se trahit par la forme *Lystres*. Il fait sa reprise avec les mots Δέρβην et εὐαγγελισάμενοι.

La guérison du paralytique est imitée, jusque dans les termes [1], de celle qui a été mise à Jérusalem (III, 2-10). Le voyage terrestre de Zeus et d'Hermès vient probablement d'Ovide (*Métam.* VIII, 621-726), la lapidation de Paul vient de II *Corinth.* XI, 25 « j'ai été lapidé une fois » [2].

Autre exemple :

XIV. 28. Retour de Paul et de Barnabé à Antioche (de Syrie) « Et *ils passaient un temps assez long* avec les disciples, διέτριβον δὲ χρόνον οὐκ ὀλίγον . . . [Cependant quelques-uns descendus de Judée... Altercation sur la circoncision. Conférence de *Ierousalem.* Décret aspostolique... XV, 35. Cependant Paul et Barnabé *passaient du temps* διέτριβον] ἐν Ἀντιοχείᾳ, à Antioche, enseignant et prêchant avec plusieurs autres la *parole du Seigneur.* »

Le texte de H était : « Et ils passaient un temps assez long avec les disciples à Antioche, enseignant et prêchant avec d'autres la parole du Seigneur. »

J a tranché la phrase avant ἐν Ἀντιοχείᾳ pour faire passer la conférence de *Ierousalem.* Il dit les *Apôtres*, l'*Esprit*

1. *Boiteux depuis le ventre de sa mère*, ἀτενίσας, il *bondit*, περιεπάτει.
2. « Il est étonnant, remarque E. Jacquier (*Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. 431), que les Juifs aient pu dans une colonie romaine lapider un citoyen romain sans que les magistrats fussent intervenus. »

saint dans le sens qui lui est propre. Puis pour retrouver le fil de la phrase interrompue, il reprend le mot διέτριβον.

Le décret qui fixe les observances à imposer aux prosélytes païens vient d'une source particulière, peut-être juive. Il est mêlé artificiellement à l'histoire de Paul au moyen d'une réminiscence de l'altercation racontée dans *Galates* II, 11-14.

Autre cas :

XV, 41. Paul part avec Silas. « Et il parcourait la Syrie et la Cilicie *affermissant les communautés*, ἐπιστηρίζων τὰς ἐκκλησίας, et parvint aussi à Derbé et à Lystre. [Et voici qu'il y avait un disciple nommé Timothée... Circoncision de Timothée. Promulgation du décret apostolique. XVI, 5. *Les communautés étaient donc affermies*, αἱ μὲν οὖν ἐκκλησίαι ἐστερεοῦντο, et croissaient en nombre chaque jour.] Et ils traversèrent le pays phrygien et galate... »

H : « Et il parcourait la Syrie et la Cilicie, affermissant les communautés et parvint aussi à Derbé et à Lystre. Et ils traversèrent le pays phrygien et galate... »

J a voulu présenter Timothée dont il sera question plus loin (XVII, 14). Il en profite pour glisser dans la main de Paul le couteau de la circoncision et le rouleau du décret apostolique. Il se trahit par *Lystres*, *Iérousalem*, *Apôtres*. Il reprend le récit en mettant au passif l'expression : *affermissant les communautés* et en l'arrondissant.

Autre cas :

XVII, 10. A Thessalonique, après que Jason a donné caution. « *Et les frères aussitôt firent partir* de nuit *Paul*, οἱ δὲ ἀδελφοὶ εὐθέως... ἐξέπεμψαν τὸν Παῦλον [et Silas pour Bérée... Prédication à Bérée, troublée par les Juifs de Thessalonique... 14. *Et aussitôt les frères firent partir Paul*, εὐθέως δὲ ... τὸν Παῦλον ἐξαπέστειλαν οἱ ἀδελφοὶ] πορεύεσθαι ἕως ἐπὶ τὴν θάλασσαν, pour qu'il aille jusqu'à la mer mais Silas et Timothée restèrent là. »

H : « Les frères aussitôt firent partir de nuit Paul pour qu'il aille jusqu'à la mer mais Silas et Timothée restèrent à. »

J emmène Paul à Bérée pour expliquer que plus loin (XX, 4) un des compagnons de Paul soit Sopater de Bérée. Il compose à peu de frais une notice sur Bérée en démarquant celle qui se rapporte à Thessalonique (conversion de *femmes de qualité* et d'hommes *en certain nombre*). Il envoie à Bérée les Juifs de Thessalonique pour provoquer le départ de Paul. Par ce détour il embrouille l'itinéraire de Paul et de ses compagnons.

Autre cas :

XVIII, 18. Départ de Paul de Corinthe. « Paul, après être resté encore bien des jours, *prenant congé*, ἀποταξάμενος, fit voile vers la Syrie [et avec lui Priscilla et Aquila] s'étant rasé la tête à Kenchrées parce qu'il avait fait un vœu. [Et ils arrivèrent à Ephèse... 21. Et *prenant congé*, ἀποταξάμενος] καὶ εἰπών, et disant : (D) Il faut absolument que je fasse la fête prochaine à Hiérosolymes. »

H : « Paul, après être resté encore bien des jours, prenant congé fit voile vers la Syrie, s'étant rasé la tête à Kenchrées parce qu'il avait fait un vœu, et disant : Il faut absolument que je fasse la fête prochaine à Hiérosolymes. » Paul cinglait directement de Corinthe en Syrie.

J le détourne par Ephèse, pour enlever à Apollos la priorité de l'apostolat en Asie et pour déposer Priscilla et Aquila [1] qui transmettront à Apollos la doctrine orthodoxe (la Voie de Dieu). Il reprend ἀποταξάμενος et l'applique au

1 J dit *Priscilla et Aquila* (XVIII, 18, 26) tandis que H dit *Aquila et Priscilla* (XVIII, 2). J paraît avoir un intérêt particulier pour Priscilla, peut-être en raison d'un tombeau vénéré à Rome. L'insertion de Priscilla et Aquila est si gauche qu'on dirait que c'est Aquila qui s'est rasé la tête.

départ d'Ephèse. Le crochet par Ephèse est imaginé par lui.

Autre cas encore :

XXI, 34. Arrestation de Paul. « Ne pouvant rien savoir de certain à cause du tumulte, il (le tribun) *ordonna de le conduire au quartier* ἐκέλευσεν ἄγεσθαι αὐτὸν εἰς τὴν παρεμβολήν. [Mais lorsqu'il fut sur les degrés... Le tribun lui demande s'il n'est pas l'Egyptien, agitateur connu.

Paul fait un discours au peuple. Il déclare au tribun qu'il est citoyen romain. Il comparait devant le sanhédrin. Nouveau tumulte... XXIII, 10. Le tribun craignant que Paul ne fût mis en en pièces par eux *ordonna... de le conduire au quartier*, ἐκέλευσεν... ἄγειν... εἰς τὴν παρεμβολήν. La nuit suivante le Seigneur se présenta à lui...] Le jour venu les Juifs firent un rassemblement et s'engagèrent par serment... »

H : « Ne pouvant rien savoir de certain, il ordonna de le conduire au quartier. Le jour venu les Juifs firent un rassemblement et s'engagèrent par serment... »

J brise le récit, trop simple à son goût. Il bourre la soirée et la nuit d'événements dramatiques : discussions de Paul avec le tribun, discours au peuple, préparatifs de flagellation, séance du sanhédrin, apparition de Jésus. Il glane dans Josèphe (*Ant.* XX, 8, 6) la réminiscence bizarre de l'agitateur égyptien. Il dit quatre fois *Iérousalem*. Il fait prêcher par Paul la résurrection des morts, lui fait répéter le récit orthodoxe de sa conversion et redire son prétendu rôle à la lapidation d'Etienne.

Ayant quitté le texte de H sur un tumulte populaire, il soulève un tumulte au sanhédrin, afin de ramener le récit au même point, et Paul au quartier.

Chose curieuse : le même raccord habile, tumulte populaire repris par un tumulte au sanhédrin, se voit dans une

autre interpolation où la *reprise*, pour être faite avec d'autres termes, n'est pas moins manifeste :

VI, 12. Soulèvement contre Etienne. « Et arrivant *ils le saisirent tous*, συνήρπασαν αὐτὸν [et le conduisirent au sanhédrin. Grand discours d'Etienne au sanhédrin... VII, 57. Et *ils s'élancèrent ensemble sur lui.* ὥρμησαν ὁμοθυμαδὸν ἐπ' αὐτὸν] καὶ ἐκβαλόντες, et l'ayant jeté hors de la ville, ils le lapidaient. »

H : « Et arrivant ils le saisirent tous et l'ayant jeté hors de la ville, ils le lapidaient. »

J, pour placer un discours théologique d'Etienne, convoque le sanhédrin. A un lynchage il donnera de la sorte un faux air de lapidation judiciaire. Après le discours il excite un second tumulte, pour faire sa *reprise*.

IX. — Autres enclaves.

Les interventions du second auteur ne sont pas toutes signalées par une *reprise*. Il est d'autres enclaves qu'on peut délimiter sans trop de peine.

XI, 27.« Descente de prophètes de *Hiérosolymes* à Antioche. L'un d'eux nommé Agabos signifia par l'esprit qu'il y aurait une grande famine dans tout l'univers [Elle arriva sous Claude... Barnabé et Paul portent des secours aux frères de *Iérousalem.* Hérode Agrippa fait périr Jacques et emprisonner Pierre. Sa mort. Retour de Barnabé et de Paul]. XIII, 1. Or il y avait à Antioche, dans la communauté, des prophètes et des docteurs... »

Ici le texte du premier auteur a été brutalement disloqué. Il faut le rétablir dans sa vraie suite : D[1] « En ces jours des prophètes descendirent de Hiérosolymes à Antioche et il y eut grande allégresse. Pendant que nous étions assem-

1. Dans ce passage le texte de D est meilleur que celui de B.

blés, l'un d'eux nommé Agabos signifia par l'esprit qu'il y aurait une grande famine dans tout l'univers. Or il y avait à Antioche, dans la communauté, des prophètes et des docteurs : Barnabé, Syméon dit Niger, Lucius le Cyrénéen, Manahen, frère de lait du tétrarque Hérode, et Saul. Comme ils célébraient le culte du Seigneur et jeûnaient, l'esprit saint dit : Séparez-moi Barnabé et Saul pour l'œuvre où je les ai appelés. »

La grande *famine* dont parle Agabos est une allusion à l'oracle d'Amos VIII, 11 (grec) :

> Voici, des jours viendront, dit le Seigneur,
> où j'enverrai famine sur la terre,
> non famine de pain, ni soif d'eau,
> mais famine d'entendre la parole du Seigneur.

Voilà pourquoi l'annonce de cette famine est faite dans une *grande allégresse*. Et c'est pour secourir cette famine que Barnabé et Paul partent pour faire entendre au monde la *parole du Seigneur*.

Platement, le second auteur a entendu la famine au sens matériel. Il l'a identifiée à une famine dont parle Josèphe (*Ant.* XX, 2, 6). Il fait porter des secours aux faméliques par Barnabé et Paul. Il loge ce qu'il sait de l'emprisonnement de Pierre et de la mort d'Hérode. Son obtuse insertion fait souffrir le texte qu'elle déchire.

Autre cas :

XIII, 6. Paul et Barnabé à Chypre. « Ayant traversé toute l'île jusqu'à Paphos, ἄχρι Πάφου [ils rencontrèrent un magicien... Paul le frappe de cécité et convertit le proconsul Sergius Paulus] 13. ἀναχθέντες δὲ ἀπὸ τῆς Πάφου, et s'étant embarqués de Paphos, Paul et ses compagnons allèrent à Pergé de Pamphylie. »

H : « Ayant traversé toute l'île jusqu'à Paphos et s'étant

embarqués, Paul et ses compagnons allèrent à Pergé de Pamphylie. »

J enlumine ce simple itinéraire d'épisodes de grosse hagiographie : Paul plus fort que le magicien, conversion du proconsul émerveillé.

Autre cas :

XIII, 14. « Mais eux, partis de Pergé, arrivèrent à Antioche Pisidienne et, *étant entrés dans la synagogue le jour du sabbat* ἐλθόντες εἰς τὴν συναγωγὴν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων [ils s'assirent... Discours de Paul... Comme ils sortaient] 42. παρεκάλουν εἰς τὸ μεταξὺ σάββατον λαληθῆναι αὐτοῖς ῥήματα [ταῦτα]. »

H : « Et étant entrés dans la synagogue le jour du sabbat ils demandèrent pour le sabbat suivant à leur dire quelques mots. » Procédure toute naturelle.

J, avec moins de vraisemblance, fait prononcer immédiatement par Paul un grand discours. Par suite de cette enclave et par l'addition du mot ταῦτά, le verbe παρεκάλουν perd son sujet naturel (Paul et Barnabé) pour chercher un sujet sous-entendu (les chefs de la synagogue ?) « ils (?) demandèrent que le sabbat suivant leur fussent dites *les mêmes choses.* »

Autre cas :

XVI, 14. A Philippes . Après le baptême de Lydia. « Elle nous invita, disant : ... *Entrez dans ma maison,* εἰσελθόντες εἰς τὸν οἶκόν μου, et restez-y. Et elle nous força. [Et il arriva qu'une jeune esclave... Exorcisme de la pythonisse. Emprisonnement de Paul et de Silas. Tremblement de terre, chaînes qui tombent. Conversion du geôlier. Excuses des préteurs. 40. Et étant sortis de la prison] εἰσῆλθον πρὸς τὴν Λυδίαν, ils *entrèrent* chez Lydia. »

H : « Entrez dans ma maison et restez-y. Et elle nous força. Et *nous entrâmes* chez Lydia. »

Entre l'invitation de Lydie qui prie d'entrer chez elle et

l'entrée même le second auteur a trouvé moyen d'intercaler une suite d'événements prodigieux. Paul est délivré de ses chaînes par un tremblement de terre et se joue des préteurs à plaisir.

Paul était-il citoyen romain? Il n'y fait aucune allusion dans ses épîtres. On en peut douter quand on constate que la qualité de citoyen romain ne lui est donnée qu'ici et dans un épisode de même nature qui orne le récit de son arrestation à Jérusalem (plus haut, p. 198).

Autre cas :

XVII, 18, 34. Paul à Athènes. — Texte primitif de H : Quelques uns aussi des philosophes épicuriens et stoïciens discutaient avec lui. Les uns disaient : Que veut dire ce rabâcheur? Les autres : Il a l'air d'un prêcheur de divinités étrangères. [ ]. Mais quelques hommes s'attachèrent à lui et crurent, parmi lesquels Dionysios l'Aréopagite, une femme nommée Damaris, quelques autres ».

Le second auteur accroche à la phrase : « Il a l'air d'un prêcheur de divinités étrangères » cette explication assez saugrenue : « parce qu'il prêchait Jésus et la *Résurrection* ». Il compose, comme un exercice d'école et non sans talent, un discours de Paul à l'Aréopage, dont l'idée lui est donnée par le nom de Dionysios l'Aréopagite qu'il trouve dans le récit original.

Autre cas :

XIX. 1, 7. Apollos est parti d'Ephèse pour Corinthe. — Texte de H : « Il arriva pendant qu'Apollos était à Corinthe, que Paul après avoir traversé les hauts pays, vint à Ephèse et trouva quelques disciples. [ ] Ils étaient en tout, d'hommes, une douzaine ».

Entre la mention des disciples et l'évaluation de leur nombre, J leur fait donner par Paul la collation du *saint Esprit*, selon le rite apostolique.

Autre cas :

XIX, 10, 20. A. Ephèse. — Texte de H : « (Paul) sépara les disciples et discourut chaque jour dans la *schola* de Tyrannos. Cela eut lieu pendant deux ans, de sorte que tous les habitants de l'Asie entendirent la *parole du Seigneur*. Juifs aussi bien que Grecs. [ ] Ainsi par la puissance du Seigneur la Parole croissait et prenait force. »

Entre les deux dernières phrases le second auteur glisse une histoire d'exorcisme, telle qu'il les aime (exorcistes juifs rossés par l'*esprit* qu'ils invoquent) [1] et un exemple à imiter (grand autodafé de livres magiques).

Autre cas encore :

XXIV, 8. 22. Réquisition de Tertullus contre Paul, devant Félix. — Texte de H : « Par lui (le tribun Lysias [2]) tu pourras toi-même en l'interrogeant vérifier ce dont nous l'accusons (Paul). Et les Juifs aussi appuyèrent, affirmant que c'était ainsi. [ ] Et Félix les ajourna... en disant : Quand le tribun Lysias sera descendu, je jugerai votre affaire ».

Entre la réquisition des Juifs et la réponse de Félix, le second auteur introduit un plaidoyer de Paul (en la forme *Iérousalem*) pour lui faire professer par deux fois la résurrection des morts.

X. — Le premier auteur.

Il ne s'agit point ici d'établir jusqu'au détail la séparation des deux textes. C'est l'affaire d'une édition. Nous

1. Comparer l'exorcisme de la pythonisse de Philippes (XVI, 16-19), la cécité infligée au magicien de Chypre (XIII, 6-12). J a souci de prouver que Paul dispose de plus de pouvoir que les magiciens païens ou juifs.
2. D'après le texte de Ψ (Mont-Athos). Voir Loisy, p. 896.

avons mené la séparation jusqu'au point où il devient possible de prendre une vue d'ensemble des deux auteurs.

Le premier est un homme de plein air. Il a une connaissance remarquable, qui semble directe, des choses de la Méditerranée, particulièrement des itinéraires marins.

Il explique le cabotage d'Asie-Mineure. Il sait que de Milet on va à Cos d'une traite, que les escales suivantes sont Rhodes, Myra, Patara, que de Patara à Tyr on voit l'île de Chypre et on la laisse à bâbord. Il sait que de Troas à Assos la route est plus courte que la mer, que de Samos à Milet on fait échelle au cap Trogilion, que de Pouzzoles à Rome la route passe au Forum d'Appius et à Tres Tabernae.

En matière de navigation il est d'une surprenante compétence, qui n'est pas celle d'un simple passager. Il cite par leur nom et leur action les vents, Lips, Choros, Notos et cet Euraquilon inconnu par ailleurs, qui a été trouvé sur une rose des vents gravée sur le forum de Dougga. Il sait que tel port de Crète est sous le Lips et le Choros. Il use avec aisance de tous les termes nautiques. Il désigne par le mot technique les agrès du navire : la voile de misaine, les gouvernails d'avant, les frettes, la sonde, l'ancre flottante, la planche de sauvetage. Il sait qu'en cas de typhon on retire la chaloupe de la traîne, qu'on ceintre le bateau en faisant passer sous la carène des grelins raidis avec les cabestans, pour soutenir les bordages menacés de se délier, et qu'on fait flotter à l'arrière une longue pièce de bois pour ralentir la dérive (xxvii, 16-17). Il connaît la manœuvre pour échouer sans trop de risque : jeter par-dessus bord la cargaison, larguer les ancres d'arrière, plonger les deux gouvernails de proue, border la petite voile d'avant pour donner de l'erre au navire, qui est poussé vivement dans la direction voulue (xxvii, 39-40). Pour décrire de telles manœuvres avec cette précision, il faut être du métier.

Si l'on juge de la profession de l'auteur par ce dont il aime parler, on pense à quelque patron de navire, à un capitaine au long cours.

Il connaît bien les villes et les autorités constituées. Il sait qu'à Thessalonique les magistrats s'appellent *politarques*, qu'à Corinthe il y a un proconsul, à Césarée un procurateur, à Malte un *premier* et qu'à Ephèse c'est le *grammateus* qui fait tout.

A propos d'Athènes il emploie un mot de l'argot athénien : σπερμολόγος, ramasse-bourdes, pie borgne. Il connaît la liberté d'allure des femmes de Macédoine, la méfiance des Athéniens pour les divinités étrangères, l'usage des baraques volantes sur le champ de foire de Corinthe. Il a vu, n'en doutons pas, les petits temples d'argent qu'on vend comme souvenirs aux pèlerins d'Ephèse et entendu l'invocation hurlée sans fin : *Grande Artémis des Ephésiens !*

Quant à ses croyances religieuses, bien qu'il n'ait guère l'occasion de les exposer, tout fait voir qu'il est de tout son cœur attaché à la doctrine de Paul.

Il se propose de raconter les exploits de Paul. Il ne décrit rapidement le groupe *helléniste* de Hiérosolymes et la communauté d'Antioche que pour introduire l'histoire de Paul et la rattacher à l'évangile. Paul est son héros. Les autres sont des comparses.

Sur le sens des mots *apôtres*, *esprit*, *vie éternelle* il est profondément d'accord avec Paul. Il n'est pas seulement le biographe de Paul : il est un paulinien exalté et convaincu.

Il ne fait pas allusion aux épîtres de Paul. Pourtant son récit semble parfois conduit pour leur servir d'avant-propos. L'épisode d'Apollos serait un hors-d'œuvre s'il n'était destiné à rendre intelligible ce que Paul dit d'Apollos au début de I *Corinthiens*. Les épîtres aux Thessaloniciens sont éclai-

rées de biais par la notice sur la prédication de Paul, de Silas et de Timothée à Thessalonique et par la mention d'un arrêt de Paul à Athènes. Le récit de l'émeute d'Ephèse aide à comprendre la seconde épître aux Corinthiens. L'épître aux Romains est expliquée par le projet que dès Ephèse Paul formait d'aller à Rome (XIX, 21. Cf. *Rom.* I. 13).

Certes, la description des voyages de Paul, si vive, si directe, si dégagée, a son intérêt en soi. Mais elle n'est pas impropre à faire une introduction historique à la collection des lettres de Paul. Le narrateur s'arrête fort brusquement au moment où il a installé Paul à Rome, dans son locatis, comme s'il lui suffisait d'avoir préparé un cadre historique aux dernières épîtres.

L'orientation de fond de son récit est de montrer comment le christianisme s'est séparé du judaïsme. Dans chaque ville Paul interpelle les Juifs d'abord. Qu'il fasse des recrues ou qu'il soit repoussé, il se tourne bientôt vers les Grecs, c'est-à-dire les demi-prosélytes. Avec eux il fait un schisme déclaré. Il les *sépare* (ἀφώρισεν τοὺς μαθητάς, XIX, 9).

L'esprit de la narration est antijuif. Les Juifs sont pleins de jalousie (XIII, 45 ; XVII, 5). Avec un aveugle acharnement ils cherchent à faire condamner Paul par les magistrats païens, politarques de Thessalonique, proconsul d'Achaïe, procurateur de Judée. Partout ils complotent contre lui. Il n'est pas de perfidie qu'ils n'imaginent pour le faire périr. A Jérusalem, ils s'embusquent en jurant de ne rien manger ni boire qu'ils ne l'aient tué. Dans l'histoire de Paul ils tiennent le rôle ténébreux, un peu monotone, des traîtres.

Une des singularités de l'auteur est l'emploi qu'il fait par moments de la première personne. De temps en temps il dit *nous*, soit qu'il copie, sans avertir, un document où *nous* était employé, soit que par un artifice littéraire, usuel dans

les périples, il attribue le récit à un témoin oculaire[1]. Le mélange de la première et de la troisième personne ne choquait pas le lecteur antique[2].

Ce qui est plus insolite, c'est que celui qui dit *nous* reste dans l'ombre et ne se nomme pas. Le *nous* apparaît dès Antioche si, comme il est probable, le texte de D est le bon à XI, 28 : « Lorsque *nous fûmes assemblés*, l'un (des prophètes) nommé Agabos signifia par l'esprit qu'il y aurait une grande famine dans tout l'univers. » Le garant du récit paraît donc être un disciple anonyme qui a fait partie avec Paul de la communauté d'Antioche[3] et, sans jamais se découvrir, l'accompagne ensuite dans ses voyages, et jusqu'à Rome. Aux côtés de Paul il tient presque le même rôle que tient auprès de Jésus, dans le Quatrième évangile, le *disciple bien-aimé*. Dans les deux cas l'anonymat semble répondre à un secret dessein de l'auteur.

La forme *nous* ne distingue pas, de façon absolue, le premier auteur, car le second l'emprunte quelquefois, pour enchaîner (par exemple XVI, 16 ; XXI, 12). D'autre part la troisième personne a pu être substituée par endroits à la première par le second auteur ou par les copistes (par exemple XVI, 8 κατέβησαν, où Irénée lit : *nos uenimus*).

Bref, le premier auteur se profile comme un homme de mer, qui a bourlingué en Méditerranée, qui est brouillé avec les Juifs et qui s'est attaché à faire revivre dans son milieu réel Paul, dont il embrasse passionnément la doctrine et dont il insinue, sans l'affirmer, qu'il est le principal disciple.

---

1. Les histoires de tempête et de naufrage dans une île déserte étaient un véritable genre littéraire. Voir Henry J. Cadbury. *The Making of Luke-Acts*. Londres 1927, p. 144.
2. E. Norden. *Agnostos Theos* Leipzig, 1913, p. 313 s.
3. Les événements de la vie de Paul antérieurs aux réunions d'Antioche sont mis dans la bouche de Paul lui-même (discours devant Agrippa, XXVI).

XI. — Le second auteur.

Le second auteur donne la réplique au premier. Il est en contraste avec lui par la personnalité, les sentiments, les dogmes, le dessein.

Il apparaît comme un homme de bibliothèque et d'air confiné, plus façonné par le papyrus que par la vie, copieur de Bible, dénicheur et rapiéceur de livres, savant et crédule à la fois. Il a la haine et la crainte de la magie et des grimoires magiques. Mais il a le talent d'inventer les plus gros prodiges et de les croire.

C'est un scribe chrétien. Aucun rabbin juif ne lui en remontrerait. Il sait la Septante sur le bout du calame. Dès qu'il écrit, les citations, allusions, réminiscences bibliques coulent de source. Les histoires de la Bible grecque, le deuxième livre des Maccabées en particulier, lui fournissent des modèles de narration grave sans sécheresse, édifiante sans fadeur.

Il a butiné aussi le reste de la littérature juive. Il a lu la vie de Moïse, telle que Philon et Josèphe l'ont romancée. De l'emprisonnement de Joseph dans les *Testaments des douze patriaches* il a fait l'emprisonnement de Paul et de Silas à Philippes. Il fait crever Judas par le milieu, à la façon de Nadad, dans l'histoire d'Ahikar[1].

L'*Archéologie juive* de Flavius Josèphe est son arsenal. Il y va quérir des détails topiques sur Jérusalem et des précisions historiques parfois malheureuses. Il y prend, de mémoire, Theudas et Juda le Galiléen, dont il embrouille les dates (V, 36-37). Il y prend aussi la famine survenue sous

1. W. K. L. Clarke dans *The Beginnings of Christianity* ed. by Foakes-Jackson and K. Lake, II, Londres 1922, p. 77-78.

Claude, la mort d'Hérode Agrippa qu'il agrémente avec la mort d'Antiochos, Ananias, le convertisseur d'Izate dont il fait celui de Paul, le magicien chypriote Atomos (Ἑτοιμας XIII, 8, D) et cet égyptien que le tribun de Jérusalem cite à Paul hors de propos.

Sa culture n'est pas toute juive. Il a pratiqué les poètes grecs. Il fait réciter par Paul à Athènes un vers du poème d'Epiménide, *Minos*, où il est question du prétendu tombeau de Zeus en Crête :

Ils t'ont fait un tombeau, ô toi le Saint et le Haut,
les Crétois toujours menteurs, méchantes bêtes, ventres voraces.
Mais tu n'es pas mort; tu vis, tu vis, tu es debout à jamais,
car en toi nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes! [1]

Il lui fait ajouter un demi-vers d'Aratos : « En tout nous avons tous besoin de Zeus, *car de sa race aussi nous sommes* ». Tout le discours qu'il lui fait prononcer, à l'imitation peut-être d'Apollonios de Tyane, est un modèle irréprochable de rhétorique stoïcienne.

Ailleurs il lui fait dire : Tarse, *ville non sans renom*, comme Euripide dit : Delphes, *ville non sans renom*. Aux *Bacchantes* d'Euripide il paraît emprunter le miracle de gens emprisonnés, dont les chaînes se brisent (Pierre, XII, 7; Paul, XVI, 26; *Bacch.* 443). Si ce n'est à Euripide, c'est à Ovide (*Métam.* III, 696-700) car il connaît aussi les poètes latins [2].

Il est loin d'être seulement un *arétalogue*, naïf compila-

1. Ces vers n'ont été conservés qu'en traduction syriaque (Rendel Harris, *St Paul and greek litterature, Woodbrooke Essays*, n° 7, Cambridge 1927, p. 7). Le second vers : *les Crétois toujours menteurs, méchantes bêtes, ventres voraces* est cité dans l'Epître à Tite, 12, ce qui est une présomption d'identité entre l'auteur des Pastorales et le second auteur des Actes.

2. Le voyage de Zeus et d'Hermès en Lycaonie est sans doute inspiré d'Ovide (plus haut p. 195).

teur d'histoires merveilleuses. Avant tout il est homme d'église, prudent, pieux, profond, doué d'un génie politique juste, qui voit clair et loin. Sa librairie est au service du gouvernement des âmes.

Ayant assumé la tâche de remanier à fond l'histoire de Paul, il a pris résolument de grands partis.

Cette l'histoire racontait comment les chrétiens avaient rompu avec les Juifs. Entendu! Il fallait la compléter en montrant que les chrétiens avaient emporté tout l'héritage des Juifs.

Notre rabbin chrétien veut bien tourner le dos aux Juifs mais après les avoir entièrement dépouillés. Il défend l'ingénieux système d'après lequel le même Esprit saint qui a agité autrefois les prophètes hébreux a été transmis à Jésus puis aux Apôtres, puis aux successeurs de ceux-ci. La parole de Dieu reprend. La continuité est établie entre l'ancienne et la nouvelle loi. Les chrétiens sont le véritable Israël. Et les Juifs sont laissés à la porte de leur propre religion.

Cet utile système permet aux chrétiens de s'emparer de toutes les écritures juives, à seule charge de les interpréter de façon nouvelle. Il leur permet encore de revendiquer, devant l'autorité romaine, les privilèges légaux des Juifs. Il leur procure, dans les conflits avec la police impériale, un spécieux moyen de défense.

Aussi le néo-juif est-il préoccupé de montrer que Jésus a été prédit par les prophètes juifs, que Jésus, les Apôtres, Paul ont été de bons juifs, les meilleurs des Juifs. Ananias qui a converti Paul était un homme « pieux selon la Loi, εὐλαβὴς κατὰ νόμον », XXII, 12. Scandalisé de ce que le premier auteur passait sous silence « la Loi et les prophètes », le second s'y réfère le plus souvent qu'il peut. Il amène vingt-huit citations formelles de la Bible et des allusions sans nombre.

Alors que le premier auteur ne parlait des Juifs qu'en mauvaise part, il emploie le mot *Israël* avec componction, comme un vrai juif.

A l'égard de Paul et des épîtres de Paul, il sent qu'il y a un danger à conjurer.

Dans le livre dont il fait la revision la prépondérance donnée à Paul est en opposition avec le système de la tradition apostolique. Il importe donc de contrebalancer le personnage de Paul par un autre. C'est ce qui est réalisé dans la première partie du livre refait. Pierre prend autant d'importance fictive que Paul a eu d'importance réelle. Le livre de l'Apôtre devient le livre des Apôtres.

Qu'on sache bien que Paul a été dûment présenté aux Apôtres, qu'il a conféré à son tour l'Esprit saint après l'avoir légitimement reçu ! Il n'a jamais eu avec les Apôtres ombre de difficulté. Il a mis tout son zèle à faire appliquer leurs décrets. Il ne s'est écarté en rien de leur enseignement. S'il dit le contraire, qu'on ne l'écoute pas ! Paul était de l'avis de Pierre, Pierre de l'avis de Paul. Par une opération de conciliation un peu rude, l'ordre est rétabli aux origines de la foi. Tout est remis au droit alignement.

Quant aux épîtres, notre auteur y pique un détail à l'occasion[1] mais il reste étranger à leur doctrine propre. Loin de leur apporter sa caution, il leur administre un correctif. Il dément formellement l'épître aux Galates et le récit que Paul fait sous serment de sa conversion. C'est parce qu'il ne trouve pas Paul assez chaud pour la résurrection matérielle des morts, qu'il lui fait prêcher à tout propos ce dogme fondamental de l'orthodoxie.

---

1. Par exemple l'évasion de Paul à Damas dans un panier (IX, 24-25. Cf. II *Cor* XI, 32), la lapidation de Paul (plus haut p. 195).

Il n'admire Paul qu'avec restriction. Il se défie de sa théologie trop hardie, de sa gnose trop subtile. Il préfère une doctrine plus massive et plus commune. « Tu délires, Paul, trop de savoir te tourne la tête ! » Ce sont les mots qu'il fait adresser à Paul par Festus et qu'il lui adresse en sourdine pour son propre compte.

En résumé, des deux auteurs, l'un tire à hue, l'autre tire à dia. Leur œuvre composite serait un monstre si les intimes contradictions qui sont l'achoppement logique des livres philosophiques n'augmentaient pas au contraire la valeur efficace des livres religieux.

XII. — Conjectures.

Familiarisés avec les traits personnels des deux auteurs, pouvons-nous tenter une identification? Nous donnerons une simple indication, sans appuyer.

Nous connaissons un capitaine de navire (ναύτης, *nauclerus*[1]), génie religieux de premier rang, qui a voulu couper le christianisme du judaïsme, qui s'est fait le grand disciple de Paul et le premier éditeur des épîtres de Paul. C'est Marcion. Ne répond-il pas au signalement du premier auteur?

L'histoire de Paul prendrait une place naturelle entre l'*Evangile* de Marcion dont elle est la suite et l'*Apostolicon*, recueil des épîtres pauliniennes, auquel elle servirait de notice préliminaire presque indispensable.

Nous connaissons d'autre part un fonctionnaire de la communauté de Rome, féru de Bible, homme pratique, secrétaire habile, qui, vers 140, avait pour charge ordinaire

1. Ναύκληρος ne signifie pas armateur, mais capitaine de navire (J. H. Moulton and G. Milligan, *The vocabulary of the Greek testament*, part. V. London 1924, 3. v. E. Jacquier. *Les Actes des Apôtres*, Paris 1926, p. 728).

d'écrire aux autres communautés [1]. C'est Clément, l'auteur à qui est attribué la lettre anonyme de la communauté romaine aux Corinthiens [2].

L'épître de Clément et la seconde rédaction du livre des Actes ont une saisissante identité de doctrine. Elles ont aussi de secrètes harmonies. Elles ont la même légende équilibrée de Pierre et de Paul : « Le livre des Actes présente les deux Apôtres dans le plan où les conçoit la tradition romaine... La même tradition se trouve en raccourci mais tout aussi nette pour qui sait lire dans l'épître de Clément » [3]. Des deux côtés, même zèle immodéré pour la résurrection des morts. Des deux côtés, indice révélateur, un curieux petit conglomérat biblique : *J'ai trouvé David, homme selon mon cœur* où se combinent le Psaume LXXXIX, 21 (*J'ai trouvé David...*) et I *Samuel* XIII, 14 (*David homme selon mon cœur*) *Act.* XIII, 22; *Clément* XVIII, 1.

Le second auteur des Actes des Apôtres paraît être aussi le correcteur des épîtres pauliniennes [4] l'auteur ou le correcteur des épîtres pastorales [5], le second rédacteur du Quatrième évangile [6]. Tout ce grand travail de refonte, d'adaptation, d'atténuation, appliqué à plusieurs livres éclatants et forts mais dangereux, ne pourrait-il être l'œuvre opportune du sage secrétaire?

Quant à Luc, c'est le nom qui a été mis en avant après l'achèvement du livre pour désigner le disciple de saint Paul qui dit *nous* en certains passages et que le premier auteur avait laissé anonyme. Ce nom figurait dans l'épître aux

1. Hermas, *Vis* II, 4, 3.
2. Sur la date de l'épître de Clément voir H. Delafosse. *L'épître de Clément Romain aux Corinthiens* (*Revue de l'hist. des religions*, janv. 1928).
3. Loisy, p. 117.
4. Voir plus haut : *La première édition de saint Paul* p. 7.
5. Voir plus haut p. 9 et p. 157.
6. Voir H. Delafosse *Le quatrième évangile*, Paris 1925, p. 47-127.

Colossiens (IV, 14) et dans l'épître à Philémon (24). Au premier endroit fut ajoutée la désignation de *médecin bien-aimé*, ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός, qui donne une précision intéressante mais peu sûre[1]. Luc, prétendu médecin de saint Paul, devint le commun prête-nom des deux auteurs qui, l'un combattant l'autre, ont bâti les Actes des Apôtres.

XIII. — Conclusion.

Avant de se servir de ce livre composite, l'historien moderne doit savoir, pour chaque ligne, par lequel des deux auteurs elle a été tracée.

Au capitaine de navire qui s'est fait le champion d'un Paul déjà héroïsé, il peut demander une vie de Paul, succincte mais précise, solide pour le fond, bien que la couleur reflète plus peut-être l'expérience du biographe que celle du héros.

Au secrétaire romain il laissera les pastiches bibliques, les fictions orthodoxes, les miracles livresques, les grosses enluminures. Mais il pèsera les documents que ce paperassier a pu employer pour en nourrir sa légende officielle.

Il retiendra le grand fait que dissimule cette légende. C'est que le christianisme est né, comme les grands mouvements de l'histoire, dans de violentes querelles et de terribles conflits. Ses premiers écrits, en leur texture même, portent les traces des disputes oubliées d'où est sortie, armée et vigoureuse, la jeune religion.

---

1. Plus haut p. 27.

TABLE

Pages

I La première édition de saint Paul par P.-L. Couchoud. . . . 7

II. L'Epître aux Galates, par G.-A. van den Bergh van Eysinga. 33

III Le style rythmé dans l'Epître à Philémon, par P.-L. Couchoud 65

IV. L'évangile de Marc a été écrit en latin, par P.-L. Couchoud. 85

V. Le Christ chargé d'esprit, par G.-A. van den Bergh van Eysinga. 129

VI. Jésus Barabbas, par P.-L. Couchoud et R. Stahl. 139

VII. Les deux auteurs des Actes des Apôtres, par P.-L. Couchoud et R. Stahl. 163

ANNALES D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

Congrès d'Histoire du Christianisme.

JUBILÉ ALFRED LOISY.

Tome I. — Un volume in-4 carré de 276 pages. . . . . 25 francs.

Hommage à Alfred Loisy par Charles Guignebert.
Réponse de M. Alfred Loisy.

AD LODS. — La chute des anges. Origine et portée de cette spéculation.
A. CAUSSE. — L'idéal ébionitique dans les Testaments des douze patriarches.
A. LOISY. — Les origines de la Cène eucharistique.
R. PETTAZZONI. — Recherches sur la confession des péchés.
R. EISLER. — L'état présent de la question du Josèphe slave.
S. REINACH. — Aux clous de la Croix.
M. GOGUEL. — La parole de Jésus sur la destruction et la reconstruction du Temple.
G. BERTRAM. — Le chemin sur les eaux considéré comme motif de salut dans la piété chrétienne primitive.
A. FRIDRICHSEN. — « Accomplir toute justice ».
C.-A. BERNOULLI. — Quelques difficultés non résolues du problème synoptique et leur interprétation psychologique.
H. RASCHKE. — Lieux et routes de Jésus d'après l'Évangile selon Saint-Marc.
D. SIDERSKY. — Les Pharisiens des Évangiles.
E. HENNECKE. — Jean I, 3-4 et l'enchaînement du Prologue.
M. D'ASBECK. — La ponctuation des versets 3 et 4 du Prologue du 4e Évangile et la doctrine du Logos.
P. SAINTYVES. — Le massacre des Innocents ou la persécution de l'Enfant prédestiné.

Tome II. — Un volume in-4 carré de 268 pages. . . . . 25 francs.

CH. GUIGNEBERT — Contribution à l'étude de l'expérience chez Paul. Remarques sur 2 Cor. 3, 15-17.
C. TOUSSAINT. — La gnose paulinienne.
A. PINCHERLE. — Paul à Ephèse.
P. ALFARIC. — Le Jésus de Paul.

G. Schlaeger — La critique radicale de l'*Épître aux Romains*.
C. Clemen. — Comment situer l'Apocalypse de Jean dans le Christianisme primitif ? (résumé).
E. Lohmeyer. — L'idée du martyre dans le Judaïsme et dans le Christianisme primitif.
H. Jeanmaire. — *Pneuma et Sperma*. A propos des origines de la mystique apostolique.
Th. Zielinski — La morale chrétienne, troisième morale de l'antiquité.
G.-A. Van Den Bergh Van Eysinga. — Saint Pierre, second Moïse.
E. de Faye. — Que vaut la documentation patristique ?
E. Dujardin. — Les judéo-chrétiens et la tradition hérésiologique.
P. Hendrix. — La fête de l'Épiphanie.
Ch. Picard. — L'épisode de Baubô dans les mystères d'Éleusis. Réalités païennes et polémique chrétienne.

Tome III. — Un volume in-4° carré de 252 pages . . . 25 francs.

M. Mauss. — Rapports historiques entre la mystique hindoue et la mystique occidentale.
P. Masson-Oursel. — Foi bouddhique et foi chrétienne.
P.-G. Chappuis. — La théologie de Boèce.
R. Ganszyniec. — Les Sortes sanctorum.
P. Alphandéry — Le gnosticisme dans les sectes médiévales latines.
L. Rougier. — De quelques contradictions internes de la Scolastique.
G.-G. Coulton. — L'exactitude des faits en histoire médiévale.
A van Gennep.— Note sur la valeur documentaire folklorique des canons, des conciles et des constitutions synodales.
E. Kostka. — La christianisation de la Pologne.
Dr V. Bugiel. — L'idée de la mort au Moyen-Age. L'almalgame de la mort et des démons de la maladie comme base d'un poème médiéval polonais.
J. Kvacala. — Deux pacifistes catholiques au temps de la Réforme.
G. Krüger. — De la maxime : *In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas*.
J. Baruzi. — Un moment de la lutte contre le Protestantisme et l'Illuminisme en Espagne au XVIe siècle.
L. Adamovics. — Le rôle particulier de la communauté des Frères Moraves de Hernhute dans la vie religieuse, spirituelle et sociale du peuple letton.
A. Mathiez. — La séparation des Églises et de l'État a-t-elle existé réellement sous la Révolution Française ?
A. Alba. — Le manuel d'instruction religieuse d'Albert Réville et son importance historique.
E. Bouvier. — Les religions depuis 1914.
Miss M D. Petre — G. Tyrell et F. von Hügel. Un modernisme de croyants catholiques.
Alfred Loisy. — Allocution.

CE VOLUME
A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER
PAR FLOCH A MAYENNE
EN NOVEMBRE MCMXXX
POUR LES
ANNALES D'HISTOIRE
DU CHRISTIANISME

T. Wever
Antiquariaat
Franeker

222554

BS
2395
B4

222554

Bergh van Eysinga, Gustaaf Adolf van den.
Premiers ecrits du Christianisme.

DATE DUE FE 4 '72 BORROWER'S NAME

Bergh
Premiers

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

BRODART PRINTED IN U.S.A.